MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

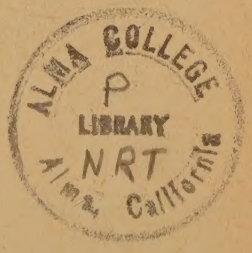
NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

84e Année

TOME LXXIV

1952



ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S. A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
23, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

39313

v.84
1952

N° 1 1952 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures

En écrivant nos *Harmonies des Deux Testaments* nous avons pris position dans un débat d'une importance et d'une actualité passionnantes. Nous avons tenté de le faire en suivant une méthode qui nous est chère : faire le bilan, aussi complet que possible, des publications parues sur la question, puis en dégager, en rendant à chaque auteur ses mérites, une synthèse qui fasse le point et ouvre la voie à de nouvelles recherches (1).

Nos collègues ont généreusement répondu à notre invitation à scruter à leur tour la question et à nous faire part de leurs observations. Notre ouvrage fut l'objet de nombreux commentaires ; il donna lieu à de nouvelles enquêtes et précisions. Peut-être le moment est-il venu de résumer les apports des critiques bienveillantes et de définir en un bref aperçu nos dernières positions ?

*
* *

De divers côtés, on a regretté que nous abandonnions nos études strictement critiques, que nous abusions de néologismes, que nous versions parfois dans la subtilité. Peut-on vraiment nous reprocher de nous être « égaré » dans l'aspect théologique du problème scripturaire, puisque, de cette façon, nous avons donné à notre *Histoire Critique des Livres de l'Ancien Testament* son nécessaire complément? Le critique se doit de reconnaître l'aspect théologique du problème scripturaire, en s'efforçant de le dominer. Quant aux néologismes, qu'on se réjouisse de l'opposition qu'ils suscitent! On les a forgés

(1) *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les Divers Sens des Ecritures et sur l'Unité de la Révélation.* Nouvelle édition revue et augmentée, dans *Les Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique,* VI, Paris-Tournai, Casterman, 1949. In-8, 148 p. Une troisième édition de cet ouvrage est en préparation.

ou employés à contre-cœur. Le vocabulaire français est si riche qu'il est présomptueux de croire sa pensée à tel point neuve et profonde qu'elle déborde les cadres et les trésors des dictionnaires. Mais, plus d'une fois, la discussion s'embrouillait faute d'un vocabulaire technique, suffisamment complet, précis, nuancé. Qu'on n'attache pas trop d'importance à quelques néologismes, qu'on leur donne congé s'ils apparaissent superflus. Il reste le reproche d'une trop grande subtilité. Ne serait-elle pas due beaucoup moins à une finesse d'esprit que mon ouvrage ne revendique pas qu'aux théories nombreuses et complexes qu'il a fallu aborder ? Si subtilité il y a, elle résulte plutôt de la science de mes interlocuteurs.

Autre objection : les *Harmonies des Deux Testaments* ne multiplient-elles pas sans nécessité les sens scripturaires ? *Non sunt multiplicanda entia sine ratione!* D'accord. Mais à regarder de près nos divisions, on conviendra qu'en fait elles n'allongent pas vraiment la liste des sens jusqu'à maintenant admis. Au reste, à lire la dernière contribution du R. P. de Lubac, les vues exposées à la fin de son grand et bel ouvrage sur Origène (²), on a l'impression qu'il songe à *un sens spirituel* des Saints Livres ne rentrant dans aucune des significations, — déjà trop nombreuses au sentiment de quelques auteurs, — que nous avons nous-même énumérées. Mais gardons-nous d'anticiper un problème qui reviendra plus loin. Examinons plutôt dans un ordre systématique, procédant du plus au moins certain, les problèmes soulevés par notre ouvrage, laissés parfois provisoirement en suspens, s'approchant désormais d'une solution grâce aux récentes discussions (³).

*
* *

Les considérations sur les sens accommodatice et allégorique, — dans l'acception forte du mot, — ne nous ont guère attiré de remarques. Les auteurs semblent aujourd'hui d'accord pour n'attribuer à ces sens aucune valeur scripturaire proprement dite bien que, dans la

(2) H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène,* dans coll. : *Théologie,* n° 16, Paris, 1950.

(3) Depuis la publication des *Harmonies* ont paru les ouvrages suivants : L. Cerfaux, J. Coppens, J. Gribomont, *Problèmes et méthode d'exégèse théologique,* dans *Anal. Lov. Biblica et Orientalia,* sér. II, fasc. 16, Louvain, 1950. — C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible,* Maredsous, 1950. — J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique,* coll. : *Etudes de théologie historique,* Paris, 1950. — H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène,* coll. : *Théologie,* n° 16, Paris, 1950. — J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes,* Heidelberg, 1950. — J. Guillet, *Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation,* coll. : *Théologie,* n° 18, Paris, 1951. — J. Daniélou, *Bible et Liturgie,* coll. : *Lex Orandi,* Paris, 1951 — *La Bible et le Prêtre,* coll. : *Etudes de Pastorale,* t. 5, Louvain, 1951.

littérature dévote, il subsiste encore quelques tentatives pour leur conférer malgré tout une portée qu'ils ne méritent point.

De même, *les réflexions sur le sens conséquent pourraient emporter aisément une adhésion unanime.* Cependant quelques réserves ont été formulées. Pour le R. P. de Vaux, par exemple, le sens conséquent n'est pas en rigueur de terme un sens biblique (4). L'essentiel en la matière n'est-il pas de s'entendre sur les mots ? Pour bien discuter, c'est le cas de le répéter, commençons par nous mettre d'accord. Si l'on requiert pour un sens biblique que l'hagiographe en ait été conscient et qu'il ait voulu formellement l'exprimer dans son œuvre écrite, le sens conséquent, surtout s'il est déduit uniquement à l'aide de syllogismes à mineure non révélée, cesse d'être scripturaire. Cependant, puisque ce sens dérive en ligne droite de la parole inspirée, il est bien difficile, dans la mesure où il y est virtuellement inclus, dans la mesure dès lors où Dieu, l'auteur principal des Saints Livres, doit l'avoir entrevu et voulu, de lui refuser, du moins dans une acception large, la qualification de biblique. Au reste, aucun danger de s'y méprendre. L'adjectif *conséquent* prévient toute équivoque. Il indique qu'en l'occurrence nous sommes seulement en présence d'une signification médiate, déduite à la lumière d'analogies et de raisonnements plus ou moins évidents.

*
* *

A propos du sens typique surgissent les premières difficultés réelles. Il est encore des auteurs qui nous paraissent ne pas saisir d'une manière suffisamment nette en quoi consiste formellement ce sens. Tout d'abord, on a tort de vouloir l'affranchir des « *paroles* » pour le rattacher uniquement aux « *choses* » ou « *réalités* » bibliques (5). Introduire une pareille distinction, c'est pratiquer une vivisection fatale au concept d'Ecriture sainte et à la notion exacte du sens même en question. En effet, pour le croyant, lecteur de la Bible, les « *réalités bibliques* » n'existent que par ou à travers les « *paroles* » qui les expriment et les conservent de génération en génération. Il arrive même que les « *choses* » ou « *réalités* » bibliques n'ont eu qu'une existence purement littéraire, mettons comme symbole ou élément uniquement parabolique. C'est le cas peut-être de Jonas, sans doute des époux modèles du Cantique des Cantiques, certainement de Lazare et du Mauvais Riche. Enfin, à quel titre un sens qui ne s'appuierait d'aucune façon sur les paroles sacrées, resterait-il scripturaire ? En d'au-

(4) Cfr *Revue Biblique*, 1950, t. LVII, p. 280-281 ; cfr *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, p. 87-89. — K. Prümm a présenté, lui aussi, quelques observations dont nous lui savons gré, dans *Biblica*, 1950, t. XXXI, p. 512-517.

(5) *Les Harmonies des deux Testaments*, p. 85, note 58.

tres termes, il faut tenir compte de ce que l'on appelle le *typisme verbal*. Le sens typique ne se libère pas des paroles inspirées, il en est inséparable; mais il ne s'y attache en quelque sorte que de l'extérieur, c'est-à-dire par l'intermédiaire des réalités que le texte exprime et auxquelles la Providence a attribué, sous la forme verbale précise dont les hagiographes les ont revêtues, une portée figurative.

La caractéristique la plus importante du sens typique consiste selon nous dans le fait qu'il se réalise uniquement moyennant une transposition de sens. Là où le typisme intervient, le sens littéral est dépassé; il devient le signe, le chiffre, la figure de réalités que la lettre n'incluait pas. Cette portée figurative, qui échappa le plus souvent aux écrivains sacrés eux-mêmes, a surgi peu à peu aux yeux des lecteurs postérieurs de la Bible grâce aux connexions objectives établies par la Providence entre les diverses étapes de son œuvre salvifique et progressivement manifestées par elle aux croyants.

Ainsi défini, le sens typique est une donnée scripturaire bien précise; il faut donc qu'il possède une appellation propre qui ne prête à aucune confusion. Celle de « *sens typique* », devenue classique, lui sied parfaitement, comme, tout récemment encore, on l'a bien montré (6). Il n'y a donc pas lieu de lui attribuer une autre portée ou de la comprendre d'une façon si large qu'on puisse y inclure tout ce qui ressortit aux significations préter-littérales, de manière à identifier « typique » avec « spirituel » pris dans l'acception la plus large et la plus floue du mot.

Touchant l'usage et les critères du sens typique, un grand progrès s'est accompli. On s'accorde à ne pas vouloir renouveler, « *repristiner* » toute la typologie patristique. On concède que les types bibliques les plus recommandables et les mieux assurés sont les moins artificiels. Ils ne relèvent pas de méthodes exégétiques dépassées, tels le rabbinisme ou l'allégorisme alexandrin, et ils sont au surplus authentiqués par le Nouveau Testament. D'une façon positive, on propose comme critères : l'analogie ou la similitude réelle entre le type et l'antitype; l'accord naturel des types particuliers avec la typologie générale de l'Ancien Testament; le patronage du Nouveau Testament et parfois déjà de l'Ancien Testament lui-même; le consentement d'un nombre vraiment imposant de Pères; enfin, en des cas exceptionnels, l'intuition géniale de quelque écrivain ecclésiastique, *omni exceptione maior*, jouant en quelque sorte le rôle de « bouche de l'Eglise ». Si le besoin de nouvelles applications typologiques se fait sentir, plutôt que de se mettre à l'école des poètes, on s'inspirera de ces quelques règles qui garantissent d'avance la sobriété. Peut-être n'a-t-on pas été très enchanté des exemples de typologie nouvelle que je me suis

(6) K. J. Woolcombe, *Le sens de « type » chez les Pères*, dans *La Vie Spirituelle. Supplément*, 15 février 1951, p. 84-100.

permis de suggérer. Ils se recommandent cependant par leur naturel. S'y est-on opposé parce qu'il leur manque le mystérieux, l'artificiel, le faux brillant, le caractère cabalistique dont se délectent les thiases d'initiés ? En tout cas, à choisir entre eux et la typologie du fil rouge de l'histoire de Rahab, il n'y a pas à hésiter.

A la suite de la transposition de sens qui caractérise la typologie celle-ci confine aux frontières de l'allégorie. On risque donc, si l'on n'y prend garde, de passer aisément de l'un à l'autre domaine. De fait, chaque fois qu'on s'adonne à la typologie au delà des limites tracées par les Ecritures elles-mêmes ou par le témoignage autorisé des Pères, c'est par la voie de l'allégorisme que l'on se met à cheminer. Il nous paraît arbitraire, comme a essayé de le faire le Père Daniélou, de vouloir délimiter les deux domaines à l'aide du critère que nous fournirait le sens christologique (7). On serait à l'abri de tout danger d'allégorie aussi longtemps que l'on se cantonnerait dans la christologie ; on y verserait dès que l'on chercherait dans l'Ancien Testament des figures de ce qui n'est plus le Christ. Il y a là une part de vérité. Mais, sans compter que le distingué auteur comprend la christologie dans un sens tellement large que presque toute la théologie peut y entrer, l'histoire de l'exégèse prouve que la seule préoccupation de ne vouloir construire qu'une typologie christologique ne met pas à l'abri des aberrations de la fantaisie.

En revanche, nous concédons au R. P. Daniélou qu'il faut réserver à la typologie une place et une importance plus grandes que celles lui accordées trop parcimonieusement par l'exégèse critique, et cela à la suite d'exigences de cette dernière elle-même. En effet, si nous consentons à revaloriser la typologie, nous le faisons pour deux motifs. D'abord, parce que les harmonies typologiques des deux Testaments telles que le Nouveau Testament les a entrevues, ne manquent pas de grandeur. Nous songeons beaucoup moins aux accords typologiques de détail qu'aux grandes fresques ébauchées par les écrivains néotestamentaires, quand, par exemple, ils conçoivent la rédemption comme un nouvel exode (*S. Paul, S. Jean*), ou transposent sur le plan chrétien la fête de l'expiation (*Hébreux*) ou même l'ensemble des grandes fêtes juives de pèlerinage (*Apocalypse*). Ensuite, parce que la typologie a sa place à l'intérieur même de l'Ancien Testament chaque fois que les prophètes ont eu conscience de ne parler des réalités suprêmes et dernières qu'en figures et images (8). Mais nous protestons contre tout essai d'octroyer à la typologie un rôle de pre-

(7) J. Daniélou, *Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive*, dans *Eph. Theol. Lovan.*, 1948, t. XXIV, p. 119-126. — Cfr *Les Harmonies des deux Testaments*, p. 86.

(8) Voir en la matière la part faite à la typologie par Aage Bentzen : J. Coppens, *Où en est le Problème du messianisme ?*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1951, t. XXVII, p. 80-91.

mier plan. C'est pourtant à quoi tendent certains auteurs. La Bible, nous disent-ils, n'est pas en premier lieu un objet de science ou de curiosité; elle est un pain de vie pour tous les chrétiens, non seulement en raison de quelques versets possédant un sens littéral de haute qualité, mais en vertu de son contenu tout entier. Or, — ainsi continue le raisonnement, — elle ne peut remplir ce rôle que si le lecteur trouve partout et aisément la présence du Christ. Et voici l'affirmation capitale : cela ne peut se réaliser que moyennant l'exégèse typologique, car celle-ci seule est à la portée de tous et révélatrice partout de la présence du Seigneur.

Il suffit d'avoir fréquenté assidûment la Bible pour se rendre compte de l'inexactitude de ces présuppositions. Illusion de croire que la typologie n'est pas, elle aussi, affaire de science. Illusion de croire qu'elle fournit aux simples fidèles, au delà de toute érudition, la clef des Ecritures. Illusion encore d'attendre d'elle une méthode sûre et infaillible de déceler dans tous les textes la présence anticipée de Jésus-Christ. Les auteurs de la théorie apportent d'ailleurs eux-mêmes des restrictions. Car, après avoir réclamé de la typologie la découverte de Jésus-Christ dans l'Ancien Testament, ils se contentent de lui demander la révélation des « *mœurs divines* », ou celle des « *événements des temps messianiques* », ou « *les grandes catégories avec lesquelles il faudrait construire notre théologie* », ou, pour le moins, « *une théologie de l'histoire* ».

Répétons qu'au fond de ce désir d'instaurer une typologie d'une ampleur universelle, il y a celui de revaloriser tout l'Ancien Testament. Comme si un livre devait nécessairement valoir par chacune de ses phrases et chacun de ses énoncés. Comme si, à l'occasion, il ne suffisait pas à un ouvrage même inspiré de s'imposer au lecteur par sa conclusion, ou par ses lignes de faîte, ou par une série de leçons morales et dogmatiques (9). Dans le monde sémitique surtout, où les développements littéraires superflus sont à la mode, il faut s'attendre à ce qu'un ouvrage tende à ne s'imposer que par l'enseignement final et global auquel tend tout son exposé, et notamment les matériaux historiques qu'il élabore à cette fin (10).

*
* *

(9) Le R. P. M. Labourdette l'a entrevu et exprimé avec une netteté remarquable dans quelques phrases qui méritent d'être citées : « Il est évidemment aussi loin de sa pensée (du R. P. Benoît) que de la nôtre de dire qu'un livre sacré n'est inspiré qu'en certaines de ses parties, ce serait une erreur grossière. Mais nous croyons qu'il ne serait pas vrai non plus de penser que cette inspiration, qui est constante pour tout le livre, ne revêt que parfois le mode de l'instrumentalité. D'abord, elle atteint toujours l'expression même; et de plus, c'est sur *l'effet total* que ce mode se juge... l'influx instrumental vise *le tout...* » ; « Un livre n'est pas une suite d'énonciations catégoriques exprimant *chacune* un jugement spéculatif; un livre *même didactique* ne tend pas à donner *à toutes ses phrases* une valeur isolée d'enseignement » (*Théologie morale*, dans *Rev. Thomiste*, 1950, p. 419, 420).

(10) J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 303 : « Die inspirierten Verfasser

C'est le problème du sens plénier qui a le plus préoccupé nos lecteurs. A lire les réactions et les ouvrages récents, on est heureux du succès que l'idée rencontre (11). Il est au surplus apparu qu'elle peut revendiquer pour ses origines plus d'auteurs que ceux déjà cités dans notre ouvrage. A. Fernandez et P. de Ambroggi ont néanmoins acquis en la matière un mérite spécial. Ceux qui l'acceptent appartiennent à des milieux différents. Il s'y rencontre des exégètes de profession, tels les RR. PP. Bea, Braun, de Vaux, et puis, en grand nombre, des théologiens (12).

Quelques-uns s'y rallient pour en déduire tout de suite le bon droit de *la polysémie* et faire rebondir la controverse de la pluralité des sens littéraux des Saints Livres. Nous avons déjà protesté contre cette inférence. Exposons, puisqu'on insiste, et examinons brièvement la position des partisans de la polysémie (13).

Le sens plénier, disent-ils, *dépasse le sens littéral; il doit dès lors en différer, ou il ne serait pas. Il y aura donc, partout où le sens plénier est admis, pour le moins deux sens littéraux des Saints Livres.* — A cette remarque on opposera que le sens plénier ne dépasse pas le sens littéral tout court, mais uniquement tel que nos moyens imparfaits d'investigation philologique parviennent à le dégager. La phi-

---

wollten daher sicher nicht jede Einzelheit dieser Quellen für sich gesondert verbürgen, sondern zunächst *alle* Einzelheiten *zusammen* als richtige Darstellung und Milieubeschreibung der erzählten Vorgänge oder doch nur solche Einzelheiten gesondert, die für den besonderen Zweck ihres Buches wichtig waren »; p. 243 : « Die biblische Geschichte ist wesentlich *Heilsgeschichte*... Darum braucht auch die biblische Geschichtsschreibung die Vergangenheit nicht nach allen Seiten zu erfassen... Und auch jene Ereignisse, welche die Heilsgeschichte erzählt, braucht sie nicht nach allen Seiten zu erfassen, sondern nur in ihren Beziehungen zur Offenbarungsreligion »; en outre, p. 246 : « Die Mangelhaftigkeit menschlicher Beobachtung und Erinnerung macht eine allseitige, vollständige, photographisch genaue Erfassung der Vergangenheit unmöglich... Treffend sagt Pater Lagrange : *« L'histoire est une approximation du passé »*; p. 247 : « Dabei wollen sie (les historiens de l'antiquité) aber eine der Wirklichkeit entsprechende *Gesamtdarstellung* geben. »

(11) P. de Ambroggi, *I sensi biblici. Direttive e studi recenti,* dans *La Scuola Cattolica,* 1950, t. LXXVIII, p. 444-456. L'auteur fournit quelques précisions précieuses sur la distinction établie entre *« sens éminent »* et *« sens plénier »*. A ses yeux, le sens éminent fut perçu par l'hagiographe. — Sur le mouvement des idées en Espagne nous renseignent : A. Rivera, *El argumento escrituristico en la Bula Munificentissimus,* dans *Estudios Biblicos,* 1951, t. X, p. 145-163. — M. Peinador, *La Sagrada Escritura en la Mariologia durante los últimos veinticinco años,* dans *Estudios Marianos,* 1951, t. X, p. 15-58; *De argumento scripturistico in Bulla dogmatica,* dans *Ephemerides Mariologicae,* 1951, t. I, p. 27-44; *De argumento scripturistico in mariologia, ibid.,* p. 313-350.

(12) R. de Vaux, dans *Revue Biblique,* 1950, t. LVII, p. 280-281 (il signale que le R. P. Lagrange avait déjà admis le sens plénier, l'appelant *translittéral*). — F. M. Braun, *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean,* dans *Rev. Thomiste,* 1951, p. 5-68. — A. Bea, *La Sacra Scrittura « ultimo fondamento » del domma dell' Assunzione,* estratto da *La Civiltà cattolica,* Roma, 1950; *L'enciclica « Humani generis » e gli studi biblici, ibid.,* 1950.

(13) Voir notre discussion dans *Problèmes et Méthode d'exégèse théologique,* p. 11-20.

logie, comme l'histoire, est une science d'approximations. Nous ne possédons plus le vocabulaire entier des langues mortes ni, à fortiori, les nuances que les vocables ont reçues dans le langage et sous la plume de chaque auteur. *Quando duo dicunt idem, non est idem!* Chacun se sert des mots avec des nuances propres, résultat de sa psychologie, de son éducation, de ses lectures. Le moi linguistique est ineffable et incommunicable dans toute sa réalité. La philologie seule ne peut pas prétendre déterminer le sens littéral dans son entièreté. A l'occasion, le sens littéral sera le sens philologique dépassé à l'aide soit de la psychologie, soit de l'histoire, soit de l'archéologie, soit de n'importe quelle autre science auxiliaire et complémentaire. Cependant, ce sens littéral plus complet que le sens purement verbal, sens qui reste sur le plan de la connaissance naturelle, n'est pas le sens plénier surnaturel envisagé ici. Le vrai sens plénier consiste dans le complément de signification que Dieu, auteur principal des Ecritures, possède et avec lequel il a présidé à l'inspiration, éventuellement à la révélation du texte sacré. Il s'agit donc d'un sens prophético-plénier. Il se distingue du sens philologico-historique d'un point de vue qu'on pourrait appeler, par analogie, plutôt quantitatif que qualitatif. Le sens littéral premier n'est pas modifié, il est pénétré davantage. Plus de lumière en fait mieux apparaître les contours, les linéaments, la profondeur ou, si l'on veut reprendre une expression du R. P. Spicq, l'épaisseur.

La grosse question, la seule en définitive, est de savoir comment attribuer à Dieu le pouvoir d'inclure un sens dans les paroles de son instrument, alors que celui-ci n'en a pas été conscient. La difficulté est sérieuse, elle n'est pas sans solution. Tout d'abord, on peut admettre qu'en des cas exceptionnels, à la faveur des charismes de la prophétie ou de la mystique, la conscience hagiographique a participé d'une façon surnaturelle à la vision du sens plénier. Ensuite, on peut songer à la théorie du cardinal Newman préconisant pour certains passages bibliques une inspiration verbale de nature particulière, amenant l'hagiographe à choisir à son insu des paroles aptes soit à véhiculer dès le début une pensée divine plus profonde que la sienne, soit à recevoir au cours des temps, moyennant la révélation progressive, une portée plus approfondie. Enfin, on peut faire observer que, dans l'hypothèse du sens plénier, il se produit une connaissance analogue à celle du sens typique. L'hagiographe est mis en contact avec les réalités divines avant de les exprimer par écrit. La réalité divinement révélée ou inspirée a donc été atteinte de deux manières. Du point de vue littéraire, elle s'est en quelque sorte coulée dans les termes que l'hagiographe a choisis et dans les notions que ces termes recouvrent; mais antérieurement à ce qu'on pourrait appeler cette incarnation de la Pensée divine, antérieurement à toute analyse conceptuelle, elle a été étreinte par une intuition à laquelle correspond dans l'ex-

pression littéraire la simple désignation de l'objet entrevu. Or il est clair que la réalité déborde le portrait littéraire. Au fur et à mesure qu'elle sera mieux connue, elle pourra donc éclairer davantage par reflets successifs l'esquisse initiale, nécessairement imparfaite et inadéquate, qui l'a concrétisée une première fois (14).

Le sens plénier est donc pour ainsi dire un *sens réel,* s'ajoutant au *sens littéraire* à la suite d'une saisie de la réalité par l'intelligence de l'hagiographe, illuminée *ad hoc.* De cette façon, il s'approche à la fois du sens conséquent qui, lui aussi, déborde l'affirmation du sens littéral premier, et du sens typique qui procède également non seulement du texte mais aussi des réalités bibliques. Il s'en différencie toutefois. Contrairement au sens typique, il reste sur le plan du sens littéral, et, en revanche du sens conséquent, il n'a pas recours à des syllogismes mais au seul approfondissement du sens premier pour se manifester, parfois il est vrai, moyennant la lumière de nouvelles révélations sur le même objet. Bref, dans le cadre de l'unité de la révélation, on admet, pour autant que l'élasticité du vocabulaire le permette et que des indices littéraires le recommandent, que la plus-value des significations postérieures était déjà présente en germe au point de départ grâce au contenu y déposé par l'intermédiaire du charisme de la prophétie. Ainsi donc pas de polysémie mais passage, à l'intérieur d'un même sens littéral, d'une première intelligence du texte à la pleine pénétration de son contenu.

*
* *

Mais voici que quelques voix critiques se sont élevées contre l'existence du sens plénier (15). Elles tendent à proscrire la recherche d'un pareil sens; quelques-unes visent même à l'éliminer.

---

(14) Tout en n'admettant pas le sens plénier le R. P. Spicq (*L'Ecriture et saint Thomas,* dans *Bulletin Thomiste,* 1947-1953, t. VIII, p. 210-221) paraît lui aussi entrevoir la nécessité de distinguer « *notion* » et « *réalité* » : « ... dans la même lettre, on parvient à une intelligence plus exacte et profonde *de la notion ou de la réalité...* » (p. 217). L'auteur ajoute : « adéquatement exprimée par les mots ». Ce bout de phrase est manifestement de trop. L'expression n'est presque jamais adéquate. En l'occurrence, l'inadéquation impose le recours à la réalité, et ce recours amène un complément de lumière, faisant apparaître le sens plénier.

(15) G. Courtade, *Les Ecritures ont-elles un sens plénier ?,* dans *Rech. Science Religieuse,* 1950, t. XXXVII, p. 481-499. — Cfr *Eph. Theol. Lovan.,* 1951, t. XXVII, p. 145-151. Le R. P. Spicq, O.P., vient d'appuyer la critique de G. Courtade, dans *L'Ecriture et S. Thomas, Bull. Thomiste,* 1947-1953, t. VIII, p. 210-221. Voici les raisons alléguées : 1) la notion d'inspiration s'oppose à ce que Dieu fasse écrire par l'auteur instrumental plus que celui-ci ne pense et ne veut (p. 216); 2) la notion du sens plénier est contradictoire, car nul ne peut exprimer ce qu'il n'a pas conçu (p. 216); 3) du moins, le sens plénier ne saurait entrer dans le sens littéral, car c'est un excédent par rapport à la pensée de l'écrivain inspiré; 4) le texte de *II^a II^{ae},* q. 173, a. 4, n'est pas

La recherche d'un sens plénier, — *ainsi se formule une première objection,* — est une entreprise condamnée d'avance et en principe. Quelle doit être, en effet, la seule et unique préoccupation de l'exégète, du commentateur qui veut faire œuvre scientifique ? N'est-ce pas de rechercher ce que les auteurs des textes à expliquer ont voulu dire, et cela à l'aide des moyens philologiques, littéraires, historiques, critiques, qui valent pour n'importe quel document écrit? En s'incarnant dans des textes, la Parole divine s'est assujettie aux lois qui régissent le discours humain. Vouloir s'en affranchir dans l'exégèse des livres sacrés, c'est se condamner d'avance à ne rien comprendre, c'est ouvrir la porte à la fantaisie. Grâce à Dieu, il n'y a plus que S. Jérôme et les exégètes libéraux à l'affirmer. C'est désormais la doctrine des encycliques, l'enseignement officieux et officiel de l'Eglise.

Nous sommes sur ce sujet pleinement d'accord. Il n'appartient pas à l'exégèse scientifique de détecter le sens plénier. S'il est présent quelque part, c'est au Magistère, interprète des intentions de l'Esprit, de le révéler. Mais cette présence une fois signalée, il n'est pas interdit à l'exégèse, même scientifique, de rechercher comment dans un cas particulier le sens plénier, dont le Magistère et la Tradition proclament la présence, s'harmonise dans l'homogénéité avec le sens littéral premier qu'il incombe à l'exégèse scientifique de retrouver. Ici, comme partout ailleurs, il importe grandement de prévenir ou de combler dans la mesure du possible tout hiatus entre les conclusions de la science sacrée et les affirmations du Magistère. Rien ne serait aussi dangereux pour la foi que tout retour, ouvert ou voilé, au positivisme surnaturaliste dont les scolastiques décadents s'étaient faits les champions à la veille de la Réforme.

Mais l'objection rebondit, plus grave. Nous vous interdisons, nous dit-on, la recherche du sens plénier non seulement parce qu'il vous échappe mais surtout parce qu'il n'existe pas. N'est-il pas contraire à la notion même de l'inspiration, à la notion thomiste si lumineuse, si péniblement acquise ? L'Ecriture et, dès lors, tous les sens qu'elle contient sont l'œuvre de l'opération conjointe de Dieu et de son instrument. Aucune vivisection ne peut y être introduite. Là où l'hagiographe cesse d'intervenir, il n'y a plus d'Ecriture sainte du tout.

L'objection est sérieuse. Heureusement elle vient d'être réfutée par

---

en faveur du sens plénier ; 5) ce qu'on inclut dans le sens plénier se ramène soit au sens conséquent (les virtualités d'une intuition initiale), soit simplement à une meilleure perception du sens littéral, — donc à un progrès purement subjectif — grâce à la vision de totalité. Le Père Spicq propose dès lors de parler *« de la profondeur ou de l'épaisseur du sens littéral où, dans la même lettre, on parvient à une intelligence plus exacte et profonde de la notion ou de la réalité adéquatement exprimée par les mots »* ; 6) enfin l'auteur invoque en sa faveur l'avis de Patrizi et de Bierberg. — Nous rencontrons toutes ces remarques au cours de notre exposé.

l'école thomiste elle-même, et cela à partir de la notion d'instrument dont on se sert pour ruiner le sens plénier. L'hagiographe, dira l'école thomiste, est cause instrumentale au sens précis du mot, à la différence du prophète qui, sous l'influx du charisme de la prophétie, le devient seulement dans un sens très large. Or, c'est précisément parce que l'hagiographe a élaboré son œuvre comme instrument que celle-ci dépasse les effets assimilables entièrement à son action propre. C'est donc en raison même de l'action instrumentale que « *l'Ecriture regorge de sens qui ne sont assimilables qu'à la pensée divine* », qu'elle « *dépasse ses destinataires immédiats* », qu'elle possède « *une plénitude de sens qui dépasse ...ce que l'auteur humain comme tel pouvait y mettre s'il était l'auteur principal* (16). »

Pour ceux qui trouveraient ces considérations trop élevées, trop abstraites, trop techniques, trop incertaines, deux autres raisons peuvent valoir. Tout d'abord, l'hagiographe participe par endroits à d'autres charismes qu'à celui de la « théopneustie ». Il a pu être le bénéficiaire de révélations, il a pu jouir du charisme de la prophétie. N'est-il pas téméraire d'affirmer que même dans ces cas l'hagiographe a dû connaître tous les sens que Dieu incluait dans sa parole ? Et puis, deuxième raison : n'arrive-t-il pas que l'auteur inspiré se contente simplement de rapporter un oracle divin qui lui fut transmis par voie de tradition ou qui lui fut en quelque sorte dicté d'une manière purement passive ? L'oracle, il l'a *entendu, écouté,* et puis il a consigné par écrit les paroles qui ont comme résonné à ses oreilles (17). Dans ces conditions, son rôle ne fut pas de comprendre mais de transmettre, de conserver pour l'avenir un logion dont le sens a pu lui échapper, du moins en grande partie (18). C'est tellement vrai que nos contradicteurs reconnaissent eux-mêmes le cas pour la mise par écrit des *logia* du Christ. Sur la base de quelle autorité refuser que la même situation ait pu se réaliser quand il s'est agi de rédiger les paroles de Jahvé ?

Ajoutons, pour tranquilliser ceux qui craignent devoir rencontrer désormais un sens plénier à tout coin de rue, que le principe de l'instrumentalité ne requiert pas que ce sens soit présent partout. « *Il n'est aucunement nécessaire que ce cas* (le cas du sens plénier) *soit celui de*

---

(16) M. Labourdette, *art. cit.*, p. 414-421. Ainsi la première difficulté du R. P. Spicq me paraît résolue.

(17) Ces réflexions traduisent exactement les affirmations des prophètes eux-mêmes. Ils ont conscience de faire fonction de scribes, de secrétaires. Ils mettent par écrit des « *paroles divines* » qui ont résonné à leurs oreilles. — Ainsi est-il répondu à la deuxième difficulté du R. P. Spicq.

(18) Non seulement le prophète n'a-t-il pas toujours compris les « paroles divines » mais, — selon J. Schildenberger (*op. cit.*, p. 187), — il aurait même, pour son compte personnel, parfois pu comprendre de travers : « Es ist möglich, dass ein Prophet die Erfüllung seiner Weissagung, was einzelne äussere Umstände anlängt, über die er keine Offenbarung hatte, anders vorgestellt hat, als es in Wirklichkeit kommen sollte. »

tous les passages de l'Ecriture; il suffit qu'aucun de ses livres ne manque de mystère, ce qui est très vrai (19). » L'effet instrumental proprement dit vise le tout; il suffit donc à la rigueur qu'il atteigne toutes les parties dans leur relation avec l'ensemble : remarque pertinente qui jusqu'à présent n'avait guère été faite avec autant d'assurance et de clarté (20).

On nous objecte aussi que les textes de saint Thomas allégués à l'appui du sens plénier ne sont guère probants (21). — Peut-être. Nous n'allons pas nous engager dans une discussion de la pensée du Docteur angélique, car rien n'empêche que celui-ci n'ait pas entrevu l'existence du sens en question. Contentons-nous de remarquer que l'exégèse obvie des passages controversés nous est favorable et que d'excellents thomistes s'y rallient.

Mais ne peut-on pas ramener tous les prétendus exemples de sens plénier, objectivement à des exemples de sens conséquent, subjectivement au résultat d'une meilleure perception du sens littéral, obtenue grâce à la juxtaposition théologique de textes scripturaires parallèles ou convergents (22)? — Concédons que plus d'une fois il est difficile de distinguer nettement les sens plénier et conséquent. C'est notamment le cas chaque fois que le sens conséquent se dégage du texte par une simple explication des termes du donné révélé, du moins quand cette explication se fait uniquement à l'aide de thèmes bibliques et sans aucun recours à l'analyse philosophique. Aussitôt que celle-ci intervient, la distinction s'impose. Qu'on réserve donc l'appellation de sens conséquent aux conclusions qui se déduisent des textes inspirés moyennant des raisonnements non-scripturaires; en revanche, celles où seuls des thèmes et des rapprochements bibliques interviennent, relèveront du sens plénier.

Ne reste-t-il pas que le sens plénier est un sens excédant, en d'autres termes un sens qui s'ajoute du dehors et, dès lors, qui est le résultat non pas de l'approfondissement du sens littéral mais de nouvelles révélations (23)? Ici également l'objection n'est pas sans réplique. Si le complément de signification résultait entièrement de révélations nouvelles, le sens plénier serait évidemment étranger au sens littéral du texte à expliquer. Mais tel n'est pas le cas si les passages additionnels ne créent pas le sens, mais contribuent seulement à le faire entrevoir.

Enfin, quant à prétendre que le sens plénier est une notion contradictoire (24), bien loin d'introduire en exégèse une conception ab-

(19) M. Labourdette, *art. cit.*, p. 419.
(20) *Ibidem.*
(21) Cfr *supra*, note 15, la quatrième objection du R. P. Spicq.
(22) Cfr *supra*, note 15, cinquième objection.
(23) Cfr *supra*, note 15, troisième objection.
(24) Cfr *supra*, note 15, deuxième objection.

surde, c'est la seule voie d'éviter les affirmations incohérentes auxquelles nos contradicteurs se condamnent eux-mêmes. Comment, en effet, éviter la contradiction quand on affirme, d'une part, que « *l'hagiographe a pleinement compris ce qu'il a conçu et énoncé* » et que « *les mots dont il s'est servi expriment adéquatement la réalité* », et, d'autre part, que le « *sens littéral possède une profondeur et une épaisseur* » telles que la théologie biblique et la collation des textes scripturaires parallèles ou convergents permettent d'y discerner plusieurs couches superposées ? S'il en est vraiment ainsi, l'hagiographe n'a pas pu percevoir toutes les nuances de sa pensée et de son texte, car lui-même n'a pas disposé des sources de lumière que nous venons de mentionner. Et qu'on ne dise pas qu'il n'en avait pas besoin puisqu'il pouvait embrasser toute la plénitude du sens à la manière du génie qui a l'« *intuition des principes* ». D'accord, mais comme il n'a pas traduit adéquatement dans son texte toute cette plénitude, il faut pour le moins admettre qu'elle ait pu rester cachée aux premiers lecteurs et auditeurs de la Bible. Elle n'y était présente qu'en profondeur et d'une manière virtuelle. Si plus tard de nouvelles lumières ont permis de la dégager, comment ne pas appeler la signification ainsi retrouvée un sens plénier ?

Le sens plénier, telle sera donc notre conclusion, est le complément de signification que l'unité et le progrès de la révélation nous invitent et nous obligent d'inclure dans le sens littéral de certains textes scripturaires, surtout prophétiques, dans les limites d'une homogénéité rigoureusement sauvegardée. Comme nous l'avons dit dès le début, c'est un sens théologique. Il tient ses lettres de créance du Magistère ; il servira surtout à combler les hiatus qui, en certaines matières, risqueraient de se produire entre les sources de la Révélation et la doctrine actuelle de l'Église. On comprend dès lors l'accueil bienveillant que les théologiens tendent à lui réserver. Il leur permet par exemple de dépister dans les Écritures quelques textes sur lesquels ils puissent fonder, sans encourir de la part des critiques le reproche de verser dans une argumentation arbitraire, la doctrine de l'Assomption (25). Le recours aux *réalités* visées par les textes sans y être exprimées sous tous leurs aspects, tel que nous l'avons décrit plus haut, donne au sens plénier, outre sa justification théologique, un fondement logique qu'il importe de ne pas négliger. Retenons donc le sens plénier ; retenons également l'appellation qui nous paraît heureuse ; attribuons-lui une place à côté des autres sens bibliques en le qualifiant de prophético-littéral.

Il reste à nous demander si les documents pontificaux ont déjà

(25) Voir, par exemple, les articles des RR. PP. Bea et Peinador, cités *supra*, notes 11 et 12. — Lire aussi J. Levie, *Les limites de la preuve d'Ecriture sainte en théologie*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1949, p. 1009-1029.

fait mention du sens plénier. Le Révérend Père Dubarle m'a signalé jadis quelques textes, qui pourraient s'y rapporter de loin. Le Révérend Père Braun est formel (26). A ses yeux, l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* en s'arrêtant, pour désigner les significations complémentaires du sens littéral premier, à l'expression : *sens spirituel,* en ne juxtaposant plus comme synonyme à *spirituel* le terme *typique* comme l'avait fait, en date du 20 août 1941, une lettre de la Commission biblique : « *olter al senso letterale, un senso spirituale o tipico* » aurait inclus dans la signification du vocable *spirituel,* à côté du sens typique traditionnel, le sens plénier.

Les raisons développées par notre collègue ne nous paraissent pas péremptoires. L'encyclique ne s'est-elle pas contentée de l'expression : *sens spirituel,* parce que celle-ci avait à cette époque la faveur de plusieurs exégètes et que, par ailleurs, la lettre de 1941 ne laissait subsister aucun doute sur l'équivalence : *spirituel - typique* ? En toute hypothèse, la doctrine de *Divino afflante Spiritu* est trop peu précise en la matière pour qu'on puisse en tirer un argument ferme en faveur du sens plénier. En revanche, la bulle *Munificentissimus Dominus* et les commentaires qu'elle a déjà provoqués, sont de nature à justifier ce sens et à en favoriser la reconnaissance aussi bien par les exégètes que par les théologiens.

*
* *

Jusqu'à présent nous avons évité de nous servir de l'expression de sens spirituel. A notre avis, elle n'est pas à promouvoir quelle que soit l'approbation que d'excellents collègues lui donnent (27). En effet, si l'on recourt à l'étymologie et à l'opposition : *lettre-esprit,* pour justifier son emploi, on doit y inclure les sens typique, allégorique, accommodatice, bref un conglomérat des plus disparates. Il vaut dès lors mieux renoncer à son emploi à moins qu'on n'en puisse limiter l'usage à un sens particulier strictement circonscrit, distinct de tous ceux envisagés jusqu'ici. Or, c'est bien à cela que nous paraît incliner le R. P. de Lubac dans son dernier ouvrage : *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (28). Le chapitre final est un plaidoyer pour réintroduire dans l'Eglise, à la suite du grand Alexandrin, une utilisation des Saints Livres sur la base d'un sens spirituel. Si l'on s'enquiert de ce que l'auteur entend par ce vocable, on se trouve embarrassé d'y répondre, car il n'y est pas question, selon

(26) *Le sens plénier et les encycliques,* dans *Revue Thomiste,* 1951, p. 294-304. — Nous préférons en la matière les réflexions de J. Levie, *L'encyclique sur les études bibliques,* Tournai-Paris, 1946, p. 29-34.
(27) F. M. Braun, *art. cit.,* p. 298.
(28) Paris, 1950.

nous, d'un sens spirituel unique. L'auteur paraît viser deux sens suffisamment distincts pour que seul le dernier mérite d'être appelé spirituel dans l'acception forte du mot. Le premier n'offre pas de mystères. C'est, selon Origène et selon l'auteur, la lecture de l'Ancien Testament avec les yeux de la foi pour y découvrir le Nouveau prédit et même parfois réalisé par anticipation. En gros, c'est la typologie, la lecture typologique du Vieux Testament ([29]). Le second, au contraire, est tout différent : c'est, en quelque sorte, la lecture pieuse des Livres Saints à la fine pointe d'une illumination intérieure de l'âme, illumination qui constitue un vrai charisme d'interprétation et qui permet même aux simples fidèles d'accéder, au delà de la lettre du texte, à une présence de Dieu dont il est présumé qu'il parlera au lecteur et qu'il éveillera en lui des pensées de sagesse et d'édification spirituelles ([30]). La lecture des Écritures, qu'on nous recommande ainsi, évoque les invitations d'un certain nombre de saints à aller aux Saints Livres pour en dégager par la piété et par la charité ([31]) le miel divin que contiennent pour toute âme droite, habitée par le Saint-Esprit, les fleurs de ce parterre divin que sont par excellence les Écrits inspirés. La lecture et les sens auxquels on aboutit ainsi méritent, nous dit-on, le qualificatif de « spirituel » d'une façon éminente. C'est sous *la mouvance de l'Esprit* que tout le processus s'accomplit ([32]) ; c'est à percevoir *les mystères de l'Esprit* cachés sous le voile de la lettre qu'il tend ([33]) ; c'est à consolider en nous *la vie de l'Esprit* qu'il aboutit ([34]) ; c'est à tous les fidèles qu'il est accessi-

---

(29) *Op. cit.*, p. 379, p. 380 (« l'Ancien Testament fut comme la matrice du Nouveau ou l'instrument de sa création »), 381, 381-388, 400-410.

(30) *Op. cit.*, p. 390 : « Comment ne pas nommer « sens spirituel » le sens qui vient à un titre spécial du Saint-Esprit ? » ; p. 390 : « Aucune ressource de l'esprit humain, aucune méthode, aucun procédé scientifique ne suffira jamais à « faire entendre la musique écrite aux pages silencieuses des Livres saints » ; p. 393 : « Autant dire que cette intelligence ne peut aboutir à des résultats totalement contrôlables par une méthode quelconque et aptes à être recueillis dans un canon définitif » ; p. 397 : « Le sens qui en résulte ne se dégage qu'à la lumière du Christ et sous l'action de son Esprit » ; p. 395 : « C'est la lutte de Jacob avec l'ange de Dieu qu'il faut recommencer sans cesse » ; p. 390 : « puisque sens des choses, il n'est pas mis en elles par l'auteur humain d'un livre, il vient *tout entier* (c'est nous qui soulignons) de l'Esprit ».

(31) *Op. cit.*, p. 393 : « Son déploiement est coextensif au don de l'Esprit, au progrès de la charité. »

(32) *Op. cit.*, p. 390 : « Il vient tout entier de l'Esprit. »

(33) *Op. cit.*, p. 389; p. 391 : « le sens qui, objectivement, aboutit aux réalités de la vie spirituelle » ; p. 393-394 : « pénétrer dans l'esprit de l'Ecriture, cela signifie en fin de compte apprendre à connaître l'intérieur de Dieu. »

(34) *Op. cit.*, p. 392, note 54 : « L'intelligence spirituelle ne s'épanouit qu'à l'intérieur de la foi déjà reçue » ; p. 393 : « Par l'âme qui s'ouvre à l'Evangile et qui adhère au Christ, toute l'Ecriture est perçue dans une lumière nouvelle » ; p. 392 : « Entre cette conversion au Christ et l'intelligence des Ecritures, il y a causalité réciproque » ; p. 392 : « car le sens spirituel d'un mystère est le sens que l'on découvre, ou plutôt dans lequel on pénètre en vivant ce mystère ».

ble ([35]), peut-être en particulier aux simples d'esprit ([36]), à la grande confusion des savants qui, en la matière, risquent d'être les moins comblés ou qui, en tout cas, ne le seront pas à proportion de leur science ([37]) ; c'est enfin un sens non pas à chercher dans le passé, à « repristiner », il est toujours actuel, il sourd des Ecritures à jet continu, désaltérant d'une façon merveilleuse chaque âme chrétienne assoiffée de vérité ([38]). Ainsi, et ainsi seulement, se réaliserait la vraie vocation des Ecritures : celle d'être, à côté de l'Eucharistie, pour tous les fidèles, sans efforts de science humaine, au delà de tout appareil savant de philologie biblique, un pain de vie rassasiant les masses venues sur la montagne, — le Sinaï ou le Tabor, le Vieux ou le Nouveau Testament, — lire et méditer la parole de Dieu.

Telle est l'impression qui se dégage des pages finales, écrites avec enthousiasme, soulevées d'un bel élan de foi et d'une confiance inébranlable dans les bienfaits de la *Lectio divina.*

Réservons donc à ce genre de sens et de lecture, si l'on veut, l'appellation de spirituel. Sommes-nous toutefois en présence d'un vrai sens scripturaire ? Nous nous permettons d'en douter. Nous craignons que l'on ne retombe dans un nouveau genre d'accommodation pieuse. N'ergotons pas sur l'existence du charisme d'interprétation qu'avec un peu de bonne volonté on peut inclure dans les dons du Saint-Esprit ; ne mettons pas en cause les avantages spirituels qu'une âme religieuse peut retirer d'une pareille lecture à condition de se lier d'avance du triple lien : liturgique, dogmatique, hiérarchique, qui prévient les abus de la fausse mystique ([39]) ; admettons que Dieu peut se servir de cet occasionalisme pour susciter des sentiments religieux et des réflexions qui enrichissent la vie spirituelle, ou même des interprétations qui approfondissent d'une façon réelle l'exégèse, qui atteignent le vrai sens plénier d'une façon directe presque intuitive. Tous ces bienfaits relèvent-ils encore de la science exégétique ? Nous ne le croyons pas. Ils se rattachent seulement aux Ecritures par l'intermédiaire d'accommodations qui se situent en marge de la vraie interprétation. Ajoutons même qu'à insister sur la valeur et la nécessité d'un sens spirituel ainsi compris, on risque d'ouvrir les portes à l'individualisme. Certains seront tentés de prendre pour les fruits d'une illumination charismatique les seuls aboutissements de l'imagination.

*

* *

(35) *Op.cit.*, p. 437 : « L'idéal est cependant que chacun, dans la discrétion, s'y conforme. » Cfr p. 438.
(36) Lire *op. cit.*, p. 446, les trois béatitudes finales.
(37) *Op. cit.*, p. 446.
(38) *Op. cit.*, p. 429-434.
(39) L'auteur reconnaît pleinement la nécessité d'une exégèse spirituelle dans le giron de l'Eglise : *op. cit.*, p. 397, 445.

Terminons ces quelques réflexions en reprenant les tableaux où nous avons essayé de grouper systématiquement les divers sens scripturaires. Nous les dresserons cette fois d'une façon plus simple et aérée, les dégageant de tout néologisme et de sous-divisions, utiles en soi sans doute mais superflues quand il s'agit d'une première vue d'ensemble, synoptique. Que cette fois les arbres n'empêchent pas de voir la forêt!

I. SENS SCRIPTURAIRES PROPREMENT DITS,

c'est-à-dire sens que l'Ecriture possède et qui en dérivent objectivement :

A. *Sens littéral immédiat :*	1. sens littéral premier (philologico-historique) ;	
	2. sens littéral plénier (prophético-littéral ou philologico-théologique).	
B. *Sens littéral médiat :*	sens conséquent.	
C. *Sens typique :*	1. sens typique historico-verbal ;	suivant que les réalités, sur lesquelles le typisme s'appuie, ont eu une existence *historique* ou purement *littéraire*.
	2. sens typique verbal ;	

Dans A, 2, B et C, outre l'expression littéraire, la réalité elle-même visée, entrevue et atteinte par l'hagiographe, contribue à enrichir le sens, au delà des limites définies et définissables par la philologie.

II. SENS ATTRIBUES A L'ECRITURE :

A. *Sens allégorique* ;	attribués à l'Ecriture	soit par un artifice purement littéraire ;
B. *Sens accommodatice* ;		soit sous la mouvance de l'expérience chrétienne : *sens spirituel* suivant l'acception du R. P. de Lubac (40).

*
* *

Telles me paraissent être les conclusions les mieux acquises d'un

(40) Le R. P. Braun (*op. cit.*, p. 298, 303) dresse lui aussi des tableaux où il présente d'ensemble les divers sens des Ecritures. Le dernier (p. 303) coïncide presque avec le nôtre, mais il est moins précis du fait qu'il s'abstient d'attribuer aux divers sens une qualification technique ; le terme « plénier » par exemple n'y figure pas. Par ailleurs, le même tableau laisse tomber aussi le vocable « *spirituel* », trop vague, comme nous l'avons vu — et, au surplus, — comme le notait déjà le R. P. Courtade, — trop injuste pour le sens littéral dont la valeur « spirituelle » ne peut être mise en doute.

débat qui sans doute se poursuivra encore. Nous avons l'impression qu'avec un peu de bonne volonté l'entente est facile. Elle est, d'autre part, nécessaire pour mettre fin à beaucoup de confusion et pour couper les ailes à des auteurs dont la bonne volonté est meilleure que la science.

Que, parmi tous les sens, le sens littéral premier doive dominer, qui en douterait encore ? S'il reste des auteurs qui ne paraissent pas pouvoir s'en contenter, c'est qu'au fond de leur cœur ils regrettent les viandes grasses et les oignons d'Egypte : l'Alexandrinisme au sens fort, le Philonisme, ou qu'ils ne se résignent pas à admettre à l'encontre de l'évidence même, à l'encontre de la notion thomiste de l'inspiration et de la théorie des genres littéraires, que, dans l'Ancien Testament, beaucoup de textes ne possèdent une valeur de message permanent que dans la mesure où ils sont vus dans une totalité, subordonnés à un ensemble, totalité et ensemble qui seuls expriment la pensée religieuse définitive de Dieu et de l'hagiographe, la seule qu'ils entendaient affirmer et inculquer (41). Qu'on ne dise pas que cette doctrine appauvrit singulièrement la Bible, car il s'agit de croyances religieuses fondamentales, de croyances dont nous n'arriverons pas à épuiser le contenu et que nous ne pourrons jamais réaliser à la perfection dans notre vie quotidienne.

J. COPPENS,
Professeur à l'Université catholique de Louvain.

---

(41) C'est une des conclusions les mieux établies par J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg, 1950. Nous ferons connaître de plus près cet ouvrage dans *Eph. Theol. Lov.*, 1951, t. XXVII, fasc. 3-4, p. 502-507.

Renoncement et Amour de Soi selon saint Paul

Pour saint Paul, le renoncement est une des notes essentielles de l'Agapé. C'est par le sacrifice de la Croix que Dieu a manifesté de la manière la plus expressive son amour pour les hommes (1). Le Christ n'a pas recherché son propre agrément ni considéré ses privilèges (2). Il s'est dépouillé volontairement, Il s'est fait pauvre pour nous enrichir par sa pauvreté, Il s'est livré (3). Comment le chrétien qui veut aimer ses frères pourrait-il suivre une autre voie que celle du Maître?

Cette voie mène au Calvaire, c'est-à-dire à la consommation du Sacrifice. L'idéal présenté par saint Paul est un absolu. Même si les moralistes sont contraints de poser, entre le permis et le défendu, les limites précises qu'exigera toujours une société composée de pécheurs, il reste vrai qu'on ne peut pas aimer, au sens chrétien du mot, sans une volonté totale de sacrifice. L'Agapé est la condamnation de l'égoïsme, « de la vie qui a pour centre le moi et ses intérêts » (4). Saint Paul va jusqu'à écrire aux Romains : « Je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères (5) ».

Contre cet aspect totalitaire du renoncement exigé par l'Agapé, une tradition puissante, tant catholique que protestante, semblerait à première vue s'élever. Non seulement elle considère comme légitime un certain amour de soi, mais elle y voit un devoir. Le chrétien doit aimer Dieu et le prochain. Il doit aussi s'aimer soi-même. Triple commandement, nous dit-on, qui n'est pas le fruit d'une théologie tardive, mais repose sur l'Ecriture : « Tu aimeras le prochain comme toi-même ».

Est-il possible de concilier les deux aspects ? Assez récemment, dans un ouvrage célèbre, un auteur protestant répondait catégoriquement par la négative. Toute tentative pour faire une place à l'amour de soi dans la morale paulinienne, donc chrétienne, serait par avance « vouée à l'échec » (6). L'Agapé irait jusqu'à exiger que l'on soit prêt à sacrifier sa propre vie spirituelle, son propre salut pour le bien des autres (7).

Nous voudrions montrer pourquoi semble s'imposer une réponse

(1) *Rom.*, V, 8; cfr A. Nygren, *Eros et Agapé*, trad. Aubier, p. 121 et ss.
(2) *Philipp.*, II, 4 ss.
(3) *II Cor.*, VIII, 9; *Gal.*, II, 20; *Eph.*, V, 2; *Rom.* IV, 25, etc.
(4) Cfr A. Nygren, *op. cit.*, p. 137.
(5) *Rom.*, IX, 3.
(6) A. Nygren, *op. cit.*, p. 138 et passim.
(7) *Ibid.*, p. 139-140.

positive et dans quel sens. En réalité, pour saint Paul, le sacrifice de soi et l'épanouissement authentique de soi sont aussi inséparables l'un de l'autre que la Croix le fut de la Résurrection. Leur connexion se situe à des profondeurs telles qu'il devient impossible d'imaginer un renoncement à soi qui ne serait pas un véritable accomplissement de soi. C'est vrai du chrétien parce que ce fut vrai du Christ.

I. CROIX ET RESURRECTION DU CHRIST

Premier fait, disons littéraire : il n'est peut-être pas une description ou même une simple évocation du Sacrifice de la Croix que Paul ne fasse déboucher, plus ou moins directement, sur une vision de gloire (8). L'Epître aux Romains commence par une profession de foi au Christ « établi dans la puissance de Fils de Dieu selon son esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts » (9). Et c'est sur ce fond de scène que se débattent ensuite les acteurs du drame du salut : Péché, Mort, Loi. La première épître aux Corinthiens, par excellence épître de la Croix, s'ouvre sur une affirmation insistante de la Seigneurie du Christ, trois fois mentionnée dans le seul verset 2 (10). Elle présente la prédication de la Croix comme une « puissance divine » (11) reposant sur celle du Crucifié (12) qui est le Seigneur de la gloire, auquel son témoin est uni (13). Le dernier chapitre traite de la Résurrection des morts. Plus ou moins explicitement, il en est ainsi de chaque épître : mort et vie, souffrances et consolation, humiliation et gloire, faiblesse et triomphe, sont des couples que Paul ne songe pas à séparer.

Ce fait est parfois méconnu. M. Nygren par exemple, dans l'ouvrage déjà cité et sur lequel nous reviendrons encore, consacre cinquante pages à l'analyse de la notion paulinienne d'Agapé. C'est à peine s'il fait allusion à la Résurrection du Christ. Même lorsqu'il s'agit de l'exégèse détaillée d'un texte précis comme *Rom.*, V, 6-10, l'aspect victorieux de l'Agapé divine est passé sous silence. L'auteur exploite l'idée du sacrifice, de la mort, mais il ne songe nullement à tirer parti de celle de Vie. Elle lui est pourtant liée. Et Paul va même y insister au point de lui donner la première place (14). On dirait au contraire,

---

(8) Deux ouvrages récents mettent bien en valeur la place du mystère de la résurrection dans la révélation : J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, Gabalda, 1949; F. X. Durwell, *La Résurrection, mystère de salut*, Le Puy, Mappus, 1950.

(9) Prologue de l'Epître aux Romains.

(10) *I Cor.*, I, 2.

(11) *I Cor.*, I, 18-II, 5.

(12) *Ibid.* et I, 23-24.

(13) *Ibid.*, II, 8; VI, 13 ss.

(14) *Rom.*, V, 17-18.

à lire M. Nygren, que l'Agapé du Seigneur est allée seulement « jusqu'au sacrifice » et non jusqu'à la résurrection (15).

Ce n'est pourtant pas un hasard si la Résurrection occupe une telle place dans l'œuvre paulinienne. Ce fait traduit une expérience personnelle. Le premier contact que Paul eut avec le Christ, au chemin de Damas, fut une rencontre avec le Ressuscité, dans une manifestation de « puissance ». Paul n'a pas vu le Christ dans la chair (16), donc dans ses abaissements, mais il se pose en témoin du Seigneur glorieux. Selon M. Nygren, Paul y aurait surtout découvert la gratuité de la miséricorde divine se penchant vers le persécuteur et l'appelant à l'apostolat (17). Mais cette découverte est la conséquence d'une intuition antérieure : la puissance souveraine du Christ ressuscité (18) qui le terrasse et le transforme. C'est à cette lumière qu'il mesure la faute du persécuteur de l'Eglise de Dieu et la gratuité du choix dont il est l'objet. La vision du Seigneur victorieux commande toutes les autres. Si historiquement la Croix a précédé la Résurrection, psychologiquement c'est le contraire qui est vrai. Et c'est sans doute en partie pour cela que Paul ne peut pas, lorsqu'il parle des humiliations du Christ, faire abstraction de leur dénouement glorieux : ils ont crucifié le Seigneur de la Gloire (19).

S'il ne s'agissait que de méconnaître une mentalité, une psychologie, peut-être les conséquences ne seraient-elles point trop graves. Le tempérament religieux de Paul n'est pas celui de Jean. Leur enseignement est pourtant commun. Et c'est l'essentiel. Mais l'enjeu est plus sérieux. C'est un aspect de la doctrine, de la théologie paulinienne que l'on risque de fausser. En effet la Croix et la Résurrection sont bien plus que deux étapes historiques successives qu'il serait loisible de considérer séparément au gré de son imagination ou de ses goûts spirituels. Elles représentent deux aspects d'un unique mystère infiniment plus profond que ne peuvent le révéler les apparences saisissables au plan de l'histoire, car il touche aux réalités éternelles. Voyons comment ce fait ressort des épîtres pauliniennes et quelle lumière il jette sur la nature du renoncement.

L'une des idées maîtresses de Paul et peut-être l'idée maîtresse, si on l'envisage dans toute son ampleur, est que la Croix du Christ est déjà une victoire. Cela ne signifie pas seulement que la défaite

---

(15) A. Nygren, *op. cit.*, p. 123.

(16) Le passage de *II Cor.*, V, 16 : « Même si nous avons connu le Christ selon la chair » ne signifie probablement pas que Paul a connu personnellement le Christ dans sa vie mortelle, mais qu'il a porté sur lui un jugement inspiré par la chair. De toutes façons cela ne change rien à notre raisonnement puisque la véritable connaissance du Christ, Dieu et Messie, ne s'est opérée pour Paul que sous le signe de la Résurrection.

(17) A. Nygren, *op. cit.*, p. 114.

(18) « Il m'est apparu à moi aussi comme à l'avorton » : *I Cor.*, XV, 8.

(19) *I Cor.*, II, 8.

n'était que provisoire, étape douloureuse mais passagère, abaissement suivi nécessairement d'une exaltation. Par elle-même, et dans le sens le plus réel, la Mort du Christ est une victoire, la victoire décisive dont la Résurrection ne sera que la manifestation visible. Pour Paul elle n'a rien de négatif. Elle représente avant tout un acte souverain, l'acte d'obéissance qui répare la désobéissance d'Adam et confère la vie en plénitude ([20]). Par elle sont vaincus tous les éléments de dissolution qui travaillent l'humanité, tous les alliés de la mort : le Péché qu'elle détruit ([21]), la Loi qu'elle rend caduque ([22]), la Chair qu'elle vainc ([23]). Elle est une mort à la mort et à l'esclavage, créatrice d'immortalité et de liberté ([24]). En un sens très profond la Croix est déjà une résurrection puisqu'elle meurt au péché « dont le terme est la mort », triomphe de tous les adversaires de la vie et inaugure le temps où « surabonde » la Grâce.

Aussi faut-il dépasser le plan visible des événements. Extérieurement la double étape par laquelle passe la Rédemption correspond à deux temps non seulement différents mais opposés : l'un de défaite, l'autre de victoire ; l'un de tristesse, l'autre de joie ; l'un d'anéantissement, l'autre d'épanouissement. Cette vue n'est pas fausse certes. Elle exprime analogiquement l'expérience douloureuse et glorieuse du Christ telle qu'elle s'est déployée dans l'ordre historique des choses. Les faits réels qu'elle décrit peuvent même être repris symboliquement et Paul puisera dans ces signes une dogmatique et une morale de la liturgie baptismale. Mais cette dualité apparente de l'œuvre du salut ne doit pas être serrée de trop près. Car s'il y a dualité, ce n'est pas entre une Mort et une Vie, un Renoncement et une Acquisition, mais entre deux manifestations différentes, l'une cachée et douloureuse, l'autre visible et éclatante d'une même puissance toujours victorieuse.

Perspective déconcertante pour l'esprit. Scandale pour la sagesse. Renversement des valeurs : mourir c'est vivre. Précisément, Paul ne peut soutenir ces vérités que parce qu'il regarde le Crucifié avec les yeux de la Foi et y voit le Fils Bien-Aimé de Dieu. En réalité, ce n'est qu'à la lumière de la divinité de Celui qui meurt et ressuscite que l'on comprend pourquoi le Sacrifice du Christ est en même temps échec et triomphe. La Mort de Jésus fut une mort réelle au sens physique, au sens où Paul y voit la conséquence du Péché par l'intermédiaire de la Loi ([25]). Mais ce fut tout le contraire d'une mort spirituelle, d'une séparation d'avec l'intimité divine. Depuis la faute du premier Adam, les deux réalités étaient liées l'une à l'autre pour toute

(20) *Rom.*, V, 12, 18.
(21) *Rom.*, VI, 6.
(22) *Rom.*, VII, 3 ss.
(23) *Gal.*, V, 24.
(24) « Pour un seul acte de justice, c'est la justification qui donne la vie » : *Rom.*, V, 18.
(25) *Rom.*, VII, 7.

sa descendance : la mort et tout son cortège de souffrances étaient le signe du péché. Si le second Adam a pu dissocier ce lien, si la mort et la souffrance sont devenues pour sa postérité le signe du salut et de la vie, c'est précisément parce qu'il était le Fils Bien-Aimé de Dieu, à jamais inséparable du Père.

Aussi Paul n'est-il nullement tenté d'édulcorer le réalisme de la Croix par quelque projection psychologique anticipée de la Résurrection, ni de voiler le triomphe de la Résurrection par une sorte de prolongement de la Croix jusqu'au sein de la gloire. Double tendance de certaines traditions spirituelles qui lui est totalement étrangère. Il ne supprime pas la profondeur des souffrances du Christ. Il n'altère pas sa joie. Il les maintient parce qu'il voit plus loin et plus profond que le plan de la psychologie ou de l'histoire. Derrière l'événement contingent du Calvaire il voit ce que seule la foi peut percevoir : celui qui meurt d'une mort véritable pour avoir pris sur ses épaules les conséquences du péché et revêtu une chair mortelle, n'est autre que le Seigneur de la Gloire, le Fils unique du Père triomphant du péché d'Adam, le reposoir de l'Esprit qui ressuscite les morts ([26]). C'est la rencontre de Dieu et de l'homme au sein d'une même personne qui fait de sa mort et de sa souffrance une réalité souverainement positive et créatrice : l'Acte même qui réintroduit dans le monde la plénitude de la vie.

On voit pour quelles raisons doctrinales une conception trop négative du sacrifice de la Croix est étrangère à Paul. En langage théologique, on dirait presque que la connexion entre l'aspect douloureux et l'aspect triomphant de la Rédemption se fonde sur l'union hypostatique de la nature humaine et de la nature divine. C'est ce mystère qui fait du renoncement et de cet échec humains du Seigneur une acquisition et un accomplissement. Au centre le plus secret de sa personne il y a l'effusion de la vie propre de Dieu et cette vie ne meurt ni ne connaît de défaite. Son entrée dans le royaume de la souffrance et de la mort n'a d'autre résultat réel et définitif que la suppression même de la souffrance et de la mort.

Ces développements peuvent sembler nous avoir éloignés de notre problème. En réalité ils nous y ramènent. Nous savons en effet que nulle part il n'existe de révélation adéquate de l'Agapé si ce n'est dans la mort du Christ sur la Croix. C'est elle qu'il faut interroger pour connaître la nature et le sens de l'Agapé. Et c'est elle, comme l'écrit encore M. Nygren, qui nous atteste que l'Agapé est « sacrifice » ([27]), « renoncement absolu à soi » ([28]), « opposition à tout égoïsme » ([29]). Or nous voyons maintenant la nuance à apporter à cette idée. Si le

(26) *Rom.*, VIII, 11.
(27) A. Nygren, *op. cit.*, p. 123.
(28) *Ibid.*, p. 138.
(29) *Ibid.*, p. 137.

Christ par sa souffrance et sa mort renonce très réellement à certaines formes de l'épanouissement terrestre, il est par contre impensable d'y voir un renoncement quelconque à ce qui fait le fonds personnel de sa vie, puisque la Croix elle-même est une victoire, un accomplissement, une extension de cette vie. Dans son sacrifice, il y a coïncidence rigoureuse entre l'abandon d'une certaine forme de vie et l'épanouissement d'une forme de vie plus haute. Le regard de foi sur la Filiation divine du Crucifié doit dépasser ici le plan des apparences. Et là même où il y a dépouillement de tout avantage discerner la plus profonde et la plus définitive des acquisitions.

C'est donc au nom de ce qu'il y a de plus central dans la christologie paulinienne et pas seulement pour des raisons littéraires ou psychologiques que nous refusons de considérer l'Agapé de la Croix comme exclusive à priori de tout bien spirituel personnel. Cela ne veut pas dire que le Christ a recherché son bien propre, même spirituel. Cette phrase n'aurait aucun sens. Cela veut dire qu'il ne pouvait pas l'exclure parce que son renoncement était un accomplissement et une acquisition.

II. CROIX ET RESURRECTION DU CHRETIEN

Pour saint Paul, tout l'élément sacrificiel de la vie chrétienne prend son sens dans la mort du Christ à laquelle le fidèle et le baptisé sont configurés. Mais si cela est vrai, il faut alors dire que le renoncement du chrétien uni au Christ est en lui-même, en son sens le plus profond, une acquisition de vie, une victoire sur les forces de corruption qui l'oppriment. Par le fait même l'hypothèse d'un renoncement à cette vie et à cette victoire est une contradiction dans les termes, un non-sens que l'on ne saurait prendre à la lettre.

Les chapitres VI et VIII des *Rom.* suffisent à montrer qu'il en est bien ainsi. Par la foi et le baptême, le chrétien est configuré à la mort du Christ. Il est plongé au tombeau avec lui. Cette mort se prolongera dans sa vie morale. Il n'obéira plus à la loi du péché, à ses convoitises, il sera lié par l'obéissance ([30]) et une règle de doctrine ([31]). Il renoncera à l'impureté et au désordre ([32]). En cela aussi il ressemblera au Christ mort aux conséquences du péché, crucifié dans sa chair, frustré de ses avantages terrestres. « Le Christ n'a pas cherché ce qui lui plaisait », c'est pourquoi nous ne devons pas avoir de complaisance pour nous-mêmes ([33]). M. Nygren argue de ce texte avec raison pour montrer le caractère désintéressé de l'Agapé. Mais il faut aller

(30) *Rom.*, VI, 16.
(31) *Rom.*, VI, 17.
(32) *Rom.*, VI, 19.
(33) *Rom.*, XV, 1-3.

jusqu'au bout. Et l'on s'aperçoit alors qu'un tel renoncement ne peut en aucune façon porter sur les valeurs essentielles de l'union à Dieu et du salut. Pour le chrétien comme pour le Christ, cette « mort » n'est renoncement qu'à une réalité superficielle. Plus profondément, elle est acquisition des vraies valeurs de vie. Rejet des satisfactions « charnelles » ? Oui, mais en même temps, prémisses d'une résurrection de la chair humiliée. « Si nous sommes devenus un même être avec Lui par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une semblable résurrection » (34). Abandon d'une certaine liberté « à l'égard de la justice » (35) ? Bien plutôt affranchissement du Règne du péché et de ses convoitises (36), du Règne de la Loi (37). Assujettissement à toutes les exigences divines ? Oui, mais pour y trouver la « sainteté » (38), le « don de Dieu, c'est-à-dire la Vie éternelle dans le Christ Jésus (39), l'Esprit d'adoption qui nous fait héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ (40). Souffrance de tous les instants, « tribulation », « détresse », « persécution », « faim, nudité, péril, glaive » ? Cela même est porteur de gloire : « en cela nous triomphons par celui qui nous a aimés » (41). Aussi le sacrifice de soi est-il impensable sans l'acquisition nouvelle d'une plénitude de richesses d'immortalité, de liberté et de gloire. Chez le chrétien comme chez le Christ il y a un aspect de la Croix qui est pur dépouillement. Et ce dépouillement n'est pas seulement apparent. Mais il ne porte que sur une forme de vie terrestre. Ce qui est perdu ne l'est que sous la poussée d'une sève vivante qui aboutit à un enrichissement sans commune mesure.

Il est une comparaison paulinienne qui éclaire l'aspect sacrificiel de l'Agapé. Dans le chapitre VIII de l'épître aux Romains la souffrance du monde spirituel et, en un sens, matériel nous est décrite comme celle d'une parturition. Paul veut dire qu'elle procède d'une volonté divine de nous engendrer à nouveau, c'est-à-dire de nous donner l'Esprit du Fils. L'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, qui l'a fait vivant et glorieux dans son corps, est en travail dans le monde pour créer d'autres fils, vivants et glorieux, frères du premier. Enfantement partiellement réalisé, car cet Esprit « habite » en nous (42) ; les « prémices » nous en ont été données (43) et il se joint au nôtre pour attester que nous sommes enfants et cohéri-

(34) *Rom.*, VI, 5.
(35) *Rom.*, VI, 20.
(36) *Rom.*, VI, 7-12.
(37) *Rom.*, VII, 4.
(38) *Rom.*, VI, 19.
(39) *Rom.*, VI, 23.
(40) *Rom.*, VIII, 16.
(41) *Rom.*, VIII, 37.
(42) *Rom.*, VIII, 11.
(43) *Rom.*, VIII, 23.

tiers (44). Enfantement porteur de toutes les promesses de la Vie, et pour cela source d'une joie et d'une espérance infinie (45). Mais enfantement douloureux. Le Premier-Né a souffert avant que l'Esprit ne vivifie son corps mortel (46). Nous aussi « nous souffrons avec Lui » (47). Nous « gémissons en nous-mêmes dans l'attente de l'adoption, de la rédemption de notre corps » (48). « On nous met à mort à longueur de journée ; on nous regarde comme des brebis de boucherie » (49). Seulement cette souffrance n'est plus tournée vers elle-même, c'est une souffrance orientée, une « patience » (50). Ce sont les douleurs pleines d'espérance de la femme en travail et « sans proportion avec la gloire qui doit se manifester » (51). Déjà le Premier-Né est venu : Fils glorieux à la droite du Père. Ses frères sont prédestinés à reproduire son image (52). Au sein de leurs souffrances déjà la gloire totale qui les attend les irradie de sa lumière (53) et les comble de sa joie (54).

Par là le renoncement nous apparaît comme l'effet et l'anticipation d'une nouvelle création d'où la souffrance est bannie. Comme nous le remarquions, la Croix du Christ fut déjà une victoire de la Vie dont la Résurrection ne fut que la conséquence inévitable et la manifestation historique. Mourir, pour l'Homme-Dieu, c'est anéantir la mort. Souffrir, c'est anéantir la souffrance par la puissance de l'esprit qui l'anime. Or il est donné à l'homme et à toute la création de participer à ce privilège. La vie terrestre du Seigneur préfigure schématiquement celle des prédestinés. Chacun d'eux reproduit en soi, réellement, le même mystère de Mort et de Résurrection. Ainsi en toutes choses, même en ces épreuves que Paul énumère, « Dieu collabore à leur bien » (55). La souffrance du Fils de Dieu n'est assumée que pour disparaître dans la Joie du triomphe (56). Déjà elle porte en elle les arrhes de la Résurrection et toute la richesse vivante de l'Esprit.

C'est dans cet ensemble doctrinal qu'il faut replacer ce sentiment de Paul souhaitant être anathème pour le salut de ses frères (57) dont M. Nygren tire une condamnation à priori de tout désir du ciel et même d'union à Dieu, comme s'il s'agissait d'une manifestation d'égoïsme incompatible avec la pureté de l'Agapé. Sans entrer davantage

(44) *Rom.*, VIII, 16-17.
(45) *Rom.*, VIII, 18.
(46) *Rom.*, VIII, 11.
(47) *Rom.*, VIII, 17.
(48) *Rom.*, VIII, 23.
(49) *Rom.*, VIII, 36.
(50) *Rom.*, VIII, 25.
(51) *Rom.*, VIII, 18.
(52) *Rom.*, VIII, 29.
(53) *Rom.*, VIII, 30.
(54) « Je surabonde de joie dans mes tribulations » : *II Cor.*, VII, 4.
(55) *Rom.*, VIII, 25.
(56) *Rom.*, VIII, 37.
(57) *Rom.*, IX, 3.

dans l'analyse de ce problème du désir, sans insister sur la différence que l'auteur méconnaît entre le désir de possession et le désir d'union ([58]), sans reprendre la distinction thomiste bien connue entre le désir des biens matériels et celui des biens spirituels, l'un exclusif, l'autre ouvert, l'exposé précédent montre suffisamment pourquoi le renoncement de l'Agapé ne peut pas inclure le rejet conscient des valeurs spirituelles et célestes. Par lui-même ce renoncement nous introduit dans l'intimité du Christ et de la Trinité. La mort du chrétien, comme celle du Christ est une résurrection à la vraie vie, une possession anticipée de la Gloire. C'est pourquoi, dans le souhait qu'exprime Paul d'être séparé du Christ pour ses frères, on peut voir une manifestation paradoxale de son désintéressement et de son amour des autres, une de ces exagérations comme il s'en rencontre chez les saints où l'on saisit mieux que par un raisonnement sa hantise du Règne de Dieu. Mais il nous faut rester sur le plan des outrances psychologiques. En faire un principe doctrinal condamnant le désir de l'union au Christ non seulement irait contre d'autres textes, plus nombreux, où l'espérance de l'union définitive et de la récompense apparaît explicitement, mais contre la conception paulinienne même du renoncement de l'Agapé.

Conclusion.

C'est pourquoi également, au cours des siècles, le besoin de distinguer clairement, plus clairement que ne l'avait fait saint Paul, les formes de l'égocentrisme pourra aboutir à l'élaboration théologique de la notion d'amour de soi. Celle-ci aura le grand mérite de préserver les exigences du renoncement de toute interprétation à tendance par trop négative : la mort à laquelle nous devons tendre est tout le contraire du néant. Elle est une plénitude. Mais il faut reconnaître aussi, et par là s'explique la méfiance d'un auteur tel que M. Nygren, que cette distinction théologique n'a pas toujours été sans occasionner des déviations dans la spiritualité concrète. Bien souvent elle a pu apparaître comme une revanche de la sagesse humaine contre la folie de la Croix, une sorte de justification théorique de l'égoïsme spirituel. Le contact avec les épîtres pauliniennes nous aide à éviter l'un et l'autre de ces excès. Il rappelle que le véritable amour de soi est indissolublement lié au renoncement absolu de l'Agapé. Le chrétien est configuré au Christ victorieux dans sa Mort et par sa Mort.

Albert DECOURTRAY.

(58) Cfr M o u r o u x, *Eros et Agapé,* dans la *Vie Intellectuelle,* t. XIV, 1946, p. 23-38.

Le sartrisme et le problème moral

Nous voudrions présenter ici, en une synthèse aussi cohérente que possible, les divers aspects du sartrisme qui intéressent le problème moral, pour en dégager la signification générale de ce que serait une morale sartrienne. J. P. Sartre, dans son œuvre déjà publiée tout au moins, n'a pas encore abordé pour lui-même le problème moral. Certains travaux ont cependant paru qui semblent bien exprimer sa pensée sur ce sujet : signalons en particulier l'important ouvrage de M. Francis Jeanson : *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1), auquel nous nous référerons pour confirmer notre exposé.

Comment se pose en général le problème moral ?

Il est une question qui s'impose avec plus ou moins d'urgence à tout homme qui réfléchit sur sa condition : La vie humaine a-t-elle un sens ? Et si oui, quel est-il ? Quelle attitude pratique se dégage logiquement de la réponse à cette question ? Ainsi la réflexion de l'homme sur lui-même débouche directement sur le problème moral : quel usage doit-il faire de sa vie ? quel sens doit-il donner à son action ?

C'est autour de cette question essentiellement pratique que gravite, d'une manière plus ou moins explicite, toute la recherche philosophique. Si l'homme a spéculé de tout temps sur les problèmes métaphysiques, ce n'est pas seulement pour satisfaire une pure curiosité spéculative, ou par pur désir de connaître la réalité pour elle-même, d'une manière désintéressée ; c'est finalement en vue de la connaître comme elle est pour lui. Car, dans sa situation présente d'être qui doit se faire être, qui doit achever sa nature par son action, l'homme veut connaître surtout pour agir ; ce qui l'intéresse dans les objets de sa connaissance, c'est au fond toujours leurs rapports à lui, à sa destinée,

(1) F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Lettre-préface de J. P. Sartre. Paris, éd. du Myrte, 1947. La lettre-préface de Sartre permet de croire que cet ouvrage exprime bien sa pensée. « Vous êtes, écrit-il à l'auteur, le premier à me donner une image de moi-même assez proche pour que je puisse m'y reconnaître, assez étrangère pour que je puisse me juger... Vous n'avez pas hésité à prendre comme thème directeur la morale existentialiste... Vous ne pouviez adopter de meilleure perspective pour faire pressentir le sens et l'orientation de ma philosophie. Puisque, en effet, l'existant est pour moi un être « qui a à exister son être », il va de soi que l'ontologie ne saurait se séparer de l'éthique... S'il fallait démontrer l'excellence de votre méthode, ainsi que votre rigoureuse honnêteté, je donnerais cette preuve-ci : vous avez si parfaitement épousé le développement de ma pensée que vous en êtes venu à dépasser les positions que j'avais prises dans mes livres au moment où je les dépassais moi-même. »

à la réalisation de sa perfection : l'homme veut connaître pour éclairer sa situation dans le monde, pour savoir comment il doit se comporter vis-à-vis de lui-même et des autres êtres : des choses, des personnes, et aussi de Dieu. Ainsi, ce sont toujours des préoccupations morales qui, en dernière analyse, sont sous-jacentes à toute conception philosophique : une philosophie traduit toujours plus ou moins une attitude morale, que le philosophe lui-même a adoptée d'une manière plus ou moins consciente pour son propre compte et qu'il cherche à se justifier à lui-même.

Il doit en être ainsi de la philosophie de Sartre ; elle doit impliquer, déjà plus ou moins discernable dans ses positions maîtresses, une conception du sens de la vie humaine et des exigences qui en découlent pour l'homme dans l'exercice de son action. Bien plus, dirions-nous, toute l'œuvre de Sartre est centrée sur une conception préalable de la vie et de la condition humaine, qui est comme son intuition de base, et que sa philosophie cherche à justifier ; et c'est cette conception qui nous paraît donner au sartrisme son sens fondamental et sa cohérence.

Mais, nous dira-t-on, quel sens peut bien avoir pour Sartre la vie humaine ? Chaque page de son œuvre ne proclame-t-elle pas que la vie humaine est un non-sens, que chaque destinée humaine est un échec ? Les personnages qu'il met en scène, dans son œuvre littéraire surtout, ne sont-ils pas presque toujours des ratés, d'une veulerie parfois dégoûtante, et qui n'éprouvent eux-mêmes le plus souvent, devant le spectacle de leur vie, qu'une nausée écœurante ?

Certes, l'humanité ne sort pas embellie de l'œuvre de Sartre, et le succès même qu'elle a rencontré chez beaucoup reste en grande partie un succès de scandale assez malsain. Mais à cela on répond que juger ainsi l'œuvre de Sartre, c'est ne prendre d'elle que certaines de ses positions, en les considérant « statiquement » et en les isolant de l'ensemble dont elles font partie et dont elles ne manifestent que des aspects partiels ; pour juger ceux-ci équitablement et selon leur vraie portée, ajoute-t-on, il faut les réintégrer dans le mouvement général de la pensée de leur auteur, car c'est ainsi seulement qu'on peut les comprendre selon leur signification réelle. Ainsi pense M. Jeanson : ces descriptions, malheureusement trop vraies dans bien des cas, ne visent, selon lui, qu'à faire sentir, éprouver la pauvreté, la misère, l'insuffisance morale radicale de tant de vies humaines mal orientées, et qui se déroulent au rebours de ce qu'elles devraient être ; elles sont en particulier une dénonciation brutale de ce bourgeoisisme commode, confortablement installé dans un conformisme soi-disant moral, mais qui n'est au fond que mauvaise foi plus ou moins consciente, et dont est absent, en réalité, tout souci sincère d'une vie morale authentique. « Toute l'œuvre de Sartre, écrit-il, témoigne du scandale qu'il

éprouve en face de personnes qui vivent à la façon des choses, et de son besoin de leur opposer l'existence authentique d'une conscience » (*o.c.*, p. 155).

Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que l'œuvre de Sartre a contribué bien plus à abaisser qu'à relever le niveau moral de ses lecteurs, beaucoup s'en autorisant pour réduire aux situations qu'il décrit l'inéluctable condition humaine. Cette raison suffirait à elle seule pour justifier la décision de l'Eglise catholique condamnant en bloc l'œuvre de Sartre.

I. L'ONTOLOGIE SARTRIENNE ET LA CONDITION HUMAINE

La morale sartrienne, comme toute doctrine morale, suppose une conception de la condition humaine; et celle-ci à son tour se fonde sur une ontologie. C'est donc de l'ontologie et de l'anthropologie de Sartre que nous devons chercher à dégager les positions morales impliquées dans le sartrisme. Nous utiliserons surtout le principal ouvrage philosophique de Sartre : *L'Etre et le néant* qui se donne dans son sous-titre comme un *Essai d'ontologie phénoménologique.*

Cette ontologie est conçue selon une *méthode* qui diffère profondément de celle des philosophies traditionnelles cherchant à expliquer les objets par leurs causes.

Pour Sartre, en effet, il ne peut aucunement être question, en philosophie, de revenir aux anciennes formes de l'explication causale, qu'elles soient du type scientifique ou du type métaphysique, le propre de toute explication causale étant d'être cherchée dans autre chose que l'objet à expliquer. Or l'essence de tout objet est *en lui* et non hors de lui; c'est donc en lui qu'il faut la chercher; elle est le terme non d'une explication mais d'une « explicitation ». La *seule* méthode légitime qui permette d'atteindre l'essence de la condition humaine sera donc la *description phénoménologique.* Cette méthode prend le donné existant tel qu'il apparaît dans l'expérience commune, pour le décrire, non seulement selon ses aspects superficiels, les seuls aperçus le plus souvent, mais selon sa *signification originelle,* vécue sans doute dans la perception commune de la réalité concrète, mais qui reste habituellement insoupçonnée, recouverte qu'elle est par les symbolismes du langage et les jugements que l'homme reçoit tout faits de son milieu social. Cette signification originelle demande donc, pour être dégagée, un effort de réflexion sur le donné brut, de dénudation, de purification de celui-ci. C'est par une telle *méthode d'explicitation interprétative* que Sartre veut arriver à constituer son ontologie de la condition humaine.

Cette ontologie s'interdit donc de dépasser le plan de l'expérience, et renonce à atteindre son objet selon ses conditions métaphysiques, c'est-

à-dire transcendantes à l'expérience (2). Ces conditions métaphysiques ne sont, selon Sartre, que des hypothèses gratuites et invérifiables, et de plus tout à fait vaines dans la mesure où elles prétendent expliquer pourquoi les objets existent, et pourquoi ils sont tels qu'ils existent. Tout ce que nous pouvons dire à ce sujet, selon lui, c'est que les objets existent, qu'ils sont là, et qu'ils sont ce qu'ils sont; et tout ce que nous pouvons chercher à savoir d'eux, c'est leur essence en tant qu'objets (3). Et cette détermination de l'essence des objets n'est que la fixation en concepts des caractères distinctifs selon lesquels ils se manifestent en tant qu'objets, et qui sont impliqués dans la signification même de leur description phénoménologique, mais en se gardant bien de prendre ces abstractions conceptuelles pour des réalités alors qu'elles ne sont que des moyens d'élucidation du donné concret.

Quels sont, selon l'ontologie sartrienne, les aspects constitutifs premiers de l'essence de la condition humaine ?

Pour les déterminer, il faut partir du sujet, de ce sujet concret qu'est le philosophe lui-même, toute enquête philosophique étant d'abord réflexion sur soi-même (*o.c.*, p. 37). Quand l'homme se considère ainsi, il s'apparaît, en dernière analyse, comme une conscience, mais

---

(2) Si la méthode d'une discipline, quelle qu'elle soit, est nécessairement commandée par son objet formel, c'est-à-dire par l'aspect selon lequel elle veut considérer les données auxquelles elle s'attache, il faut dire qu'une ontologie phénoménologique, *dans la mesure où elle se cantonne dans son point de vue purement descriptif*, et refuse à la raison la possibilité de le dépasser, suppose une conception de l'être qui réduit celui-ci à ce qui en apparaît ou peut en apparaître dans l'expérience. L'être, dans ce cas, est donc tout en surface; il n'est que ce qu'on peut en voir, soit d'une vue immédiate et superficielle : telle est la connaissance commune, soit d'une vue plus attentive et dégagée de tout présupposé dogmatique (quel qu'il soit) : c'est la connaissance phénoménologique. L'être ainsi compris est seulement à deux dimensions, dirions-nous. Tandis que l'être tel que le comprend la métaphysique est un être à trois dimensions : il implique au delà de sa surface une dimension des objets en profondeur, ou plutôt en hauteur, dont les aspects ne se révèlent pas à l'expérience directe, et que la raison seule peut atteindre comme conditions nécessaires de ce que les objets manifestent d'eux-mêmes dans l'expérience, et dont elle ne peut déterminer la nature qu'à partir et en fonction de ces manifestations. Ce sont ces aspects de l'être qui constituent l'objet propre de la métaphysique.

(3) Il s'agit donc ici de l'essence prise selon sa signification traditionnelle, comme désignant l'essence « logique », c'est-à-dire l'ensemble des caractères qui expriment ce qu'est un objet *selon son espèce*, et le distinguent des objets d'une autre espèce. Cette signification du terme « essence » n'est pas récusée par les existentialistes : elle s'impose nécessairement à eux dans la mesure même où ils doivent user de concepts. L'essence ainsi comprise cependant ne doit pas être confondue avec l'essence au sens sartrien ou existentialiste, selon lequel Sartre dit que « l'existence précède l'essence », celle-ci signifiant la manière d'être particulière que chaque homme doit se donner pour se faire être selon ce qu'il veut être; il s'agit donc ici non pas de l'essence logique, abstraite, mais de l'essence existante. D'une manière générale, l'essence ainsi comprise, c'est le sens qu'a l'existant en tant que déterminé.

une conscience qui n'existe, qui ne peut exister que comme une *conscience de quelque chose* : car une conscience de rien ne serait qu'un néant de conscience. Et ce « quelque chose » qui est son objet, n'est pas elle, s'oppose à elle, lui est transcendant, est pour elle un « au-delà » d'elle, « distant » d'elle, mais à quoi elle est nécessairement ordonnée, car son essence est d'être « présence à l'objet ». Considéré concrètement, cet objet, corrélatif à la conscience, c'est le monde des réalités existantes, par rapport auquel elle s'apparaît comme « située ». Ainsi la réalité humaine se révèle dès l'abord à la réflexion philosophique comme une présence de l'homme au monde des objets, comme « une conscience en situation ». (4)

Dès ce premier moment, se discernent déjà les deux types d'êtres qui se partagent l'univers de l'être, tel que, selon Sartre, il apparaît à la conscience humaine : *l'être-objet,* l'être qui apparaît à la conscience, et *l'être-sujet,* l'être auquel apparaissent les objets. C'est la nature de ces deux modes d'être qu'il nous faut d'abord préciser, car ils sont à la base de toute l'ontologie sartrienne.

La nature propre de ces deux formes de l'être, Sartre la détermine par une analyse phénoménologique à partir de l'acte de connaissance qui les révèle et fait apparaître leur rapport mutuel essentiel. Ce rapport est *un rapport d'opposition* : l'objet est ce qui apparaît à la conscience, comme autre qu'elle; et la conscience est ce à quoi apparaît l'objet, mais qui n'est pas lui. L'objet, en tant qu'objet, est donc néant de conscience; et la conscience, en tant que conscience, est néant d'objet. Telle est, croyons-nous, *l'intuition première* sous-jacente à toute l'ontologie sartrienne et dont découlent ses diverses positions. Cette position initiale, à première vue, paraît presque classique. C'est d'elle cependant que Sartre dérive, avec une logique impitoyable, toute sa philosophie. Aussi importe-t-il de l'examiner de près.

L'être de l'objet.

Ce qui caractérise les objets qui apparaissent à la conscience, si on les considère en tant qu'êtres, c'est qu'ils existent en eux-mêmes, qu'ils sont des êtres *en-soi,* subsistant en soi. La conscience les atteint comme étant « déjà là ». « L'objet perçu, dit Sartre, est devant la conscience; elle n'est pas en lui et il n'est pas en elle ».

L'être des objets est donc transcendant à la conscience, tout entier en lui-même, enfermé en lui-même et fermé à la conscience. Sans doute il apparaît à la conscience, mais son apparition, *son phénomène,* n'est pas ce qui le fait lui-même : « c'est quelque chose qui lui arrive », dit Sartre, mais qui reste à sa surface, qui lui advient mais

(4) « Le concret s'est découvert à nous, écrit Sartre, comme la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène (l'objet) ne constituent que des articulations », nous dirions : les deux pôles.

qui n'est pas lui. Le phénomène de l'objet peut être indéfiniment multiple et divers ; l'être de l'objet, lui, qui le fait lui-même en tant qu'être, reste immuablement lui-même, pure identité, pure positivité : il est pleinement et uniquement lui-même. L'objet, c'est, par exemple, cet arbre que je vois, là, devant moi. Il se manifeste à moi comme un être qui a des branches, des feuilles, des racines, qui croît chaque année, etc. Tout cela que j'en vois n'est cependant pas ce qui le fait lui-même, selon son être, mais les divers aspects phénoménaux par lesquels cet être se révèle à moi. Son être, sa réalité ontologique, est transcendant à ses aspects phénoménaux ; il reste immuable à travers les changements divers que manifeste son apparaître. Pris en lui-même, selon ce qui le fait lui-même en tant qu'être, cet arbre est lui-même et rien que cela, il l'est toujours et pleinement, il est *pure identité avec lui-même.*

L'être de l'objet est donc transcendant au phénomène qui le révèle à la conscience, mais qui le révèle en le voilant ; il déborde tous les aspects phénoménaux selon lesquels la conscience le perçoit ou peut le percevoir. Car le phénomène de l'objet n'est qu'en fonction de la conscience, et le propre de l'être de l'objet est précisément d'être indépendant de la conscience.

L'être de l'objet, s'il est voilé à la conscience par son phénomène se révèle cependant à celle-ci dans ses aspects phénoménaux. C'est lui, en effet, qui communique à ces aspects phénoménaux leur valeur « ontologique » de phénomènes d'un être réel, de phénomènes objectifs (5). Car le caractère propre de l'être des objets est d'être de l'être objectif, de l'être existant en soi, de l'existence, de l'*esse*, dirions-nous en langage scolastique : « L'existence, dit Sartre, est la pâte même dont sont faits les objets ».

Mais si l'être de l'objet se révèle à la conscience comme un au-delà

(5) Et de ce point de vue, l'être de l'objet ce sont ses aspects phénoménaux eux-mêmes, considérés selon leur réalité ontologique ; non pas seulement ceux par lesquels l'objet se révèle en fait à la conscience qui le perçoit, mais *la totalité de ses aspects phénoménaux actuels ou possibles*, que l'être de l'objet contient en lui-même d'une manière indifférenciée aussi longtemps que la conscience ne les a pas déterminés en lui. « La pensée moderne, écrit Sartre, a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparences qui le manifestent ». Cette position, qui frise le phénoménisme, s'en distingue cependant selon Sartre en ce que pour lui l'être de l'objet n'est pas constitué uniquement par les aspects selon lesquels il apparaît à la conscience, mais les déborde tout en les incluant. L'être de l'objet tel que Sartre le conçoit étant pleinement lui-même, ayant en lui son plein d'être, contient en lui, *mais à l'état indifférencié*, la totalité des aspects phénoménaux selon lesquels il peut apparaître, c'est-à-dire que la conscience peut susciter pour elle en se rendant présente à l'objet. L'objet étant l'être-en-soi qui apparaît à la conscience, il importe de ne pas confondre le phénomène de l'objet, l'aspect selon lequel il apparaît à la conscience, et l'être de l'objet, qui est la réalité même de celui-ci en tant qu'il existe en soi. Cet objet serait donc, selon Sartre, une sorte de matière première contenant à l'état indéterminé, mais cependant en acte, la série de toutes les manifestations selon lesquelles il peut apparaître, et dont la conscience, en le rencontrant, expliciterait les aspects selon lesquels il lui apparaît.

du phénomène qui le manifeste, on ne doit cependant pas le concevoir, souligne Sartre, sur le type de la substance des métaphysiques classiques, qui, selon lui, ne font que réaliser de purs concepts (6) ; ni non plus sur le type du noumène kantien, dont on ne peut même pas dire qu'il existe. Ce sont là, dit Sartre, de pures fictions, des hypothèses gratuites et invérifiables, auxquelles rien ne répond dans l'expérience que nous avons des objets, bref, « des entités métaphysiques ». Mais, ajoute-t-il, l'être de l'objet n'est pas non plus l'être de la conscience, comme le prétend l'idéalisme : car l'être de celle-ci est précisément d'être négation, néant d'objet. Le sartrisme est donc en fait un réalisme, ou plutôt un anti-idéalisme (7).

L'essence de l'être de l'objet peut donc se ramener aux traits suivants : l'objet considéré selon son être est transcendant à la conscience ; il se manifeste à elle selon des aspects phénoménaux qui le révèlent mais en le voilant, car il est transcendant (8) à ses phénomènes. Son être propre est d'exister en lui-même, d'être en soi, identique à soi, totalement et uniquement soi.

---

(6) Pour Sartre, comme pour la plupart des philosophes modernes, la substance au sens traditionnel et aristotélicien serait une réalité non-expérimentale au delà des aspects expérimentaux, phénoménaux, des objets, une sorte de noyau d'être immuable au sein de l'être existant perpétuellement changeant selon ses aspects phénoménaux, et sur lequel s'appliqueraient ces aspects phénoménaux, mais en lui restant extérieurs. Ce n'est pas en cela que saint Thomas, à la suite d'Aristote, place la raison formelle de la substance, mais bien en ce qu'elle est l'être existant en tant que *subsistant en soi* (*ens in se*), réellement distincte sans doute des accidents qui la déterminent ,mais immanente à ceux-ci, et affectée intrinsèquement quoique secondairement par eux (*per accidens*), tout en restant identique à elle-même en tant que substance. La substance au sens scolastique diffère évidemment de l'être des objets au sens sartrien, quoique dans les deux conceptions ce qui les constitue l'une et l'autre soit d'exister en soi. Mais pour Sartre l'être de l'objet n'est pas une réalité distincte des phénomènes selon lesquels il se manifeste : il est la somme indifférenciée, la totalité indistincte des déterminations selon lesquelles il peut apparaître.

(7) Il est à noter que Sartre rejette le réalisme aussi bien que l'idéalisme ; mais ce réalisme dont il ne veut pas, c'est le réalisme de la « chose » distincte de son phénomène. Pour lui donc les phénomènes de l'objet, de l'être-en-soi, subsistent en eux-mêmes, mais à l'état indifférencié : ils sont l'être même de l'objet. A première vue ce réalisme du phénomène paraît assez proche, à certains égards, de l'idéalisme kantien, et surtout du phénoménisme post-kantien, puisque selon lui le phénomène est suscité par l'action de l'être-conscience. Il en diffère cependant en ceci que pour Sartre le phénomène n'est pas l'œuvre de la conscience, car il préexiste à sa connaissance, et celle-ci se borne à le faire apparaître, à le dégager de l'opacité de l'être-en-soi, dans lequel il était déjà contenu avant d'être connu. De plus, pour Sartre, le phénomène existe en soi et non dans l'esprit, dans la conscience : celle-ci ne fait que le rencontrer.

(8) Il s'agit ici de deux sens distincts de la transcendance : l'objet est transcendant à la conscience en ce sens qu'il est au delà d'elle, « distant » d'elle, hors d'elle ; l'être de l'objet est transcendant au phénomène qui le révèle en ce sens qu'il déborde celui-ci, tout en le contenant, en lui étant immanent.

Les propriétés de l'être de l'objet.

De cette essence phénoménologique de l'être de l'objet, de l'être-en-soi, Sartre déduit les *caractères secondaires* qui lui sont propres.

Étant purement identique à lui-même, *il ne peut être conscient de lui-même,* car la conscience, en lui, supposerait qu'il peut s'opposer à lui-même, mettre une « distance » entre lui comme objet et lui comme sujet, et, comme sujet et objet s'opposent nécessairement, c'est-à-dire se nient, être à la fois lui-même et non lui-même.

Étant nécessairement en soi, il est nécessairement enfermé en lui-même, sans relation avec autre chose : car une telle relation impliquerait qu'il se prolonge hors de lui-même. L'être-en-soi est donc *un absolu,* transcendant à toute négation par laquelle il s'opposerait à ce qui n'est pas lui : l'arbre, en lui-même, ne s'oppose à rien, il ne se soucie de rien de ce qui est en dehors de lui. L'être-en-soi est aussi transcendant à toute affirmation : il ne s'affirme même pas lui-même, car, pour s'affirmer, il devrait être « à distance » de lui-même.

L'être-en-soi n'est *ni actif ni passif.* Il n'est pas actif en lui-même, il n'a pas à se faire être lui-même, car son être propre est d'exister, d'être-là. Il ne s'agit pas non plus pour lui d'agir sur les autres êtres, étant sans relations avec eux. Si donc, du point de vue phénoménal, les objets apparaissent comme agissant les uns sur les autres, cet agir ne concerne que leur « apparaître », leurs aspects phénoménaux, qui ne sont pas leur être. L'être-en-soi n'est pas non plus passif, car étant pleinement lui-même, il n'y a en lui aucune potentialité, aucun manque, aucune capacité de recevoir quoi que ce soit du dehors : sa passivité ne peut donc relever elle aussi que de son aspect phénoménal. « L'être est ce qu'il est, dit M. Jeanson. Synthèse absolue de soi à soi, l'être est isolé dans son être, incapable de s'écarter de son être, ou pour le rapporter à soi, ou pour entretenir des rapports avec ce qui n'est pas soi. Il est ce qu'il est : tout devenir lui est refusé, car il est par delà le devenir, étant l'être du devenir. Il ne peut même pas se poser comme étant *autre* qu'un autre être, car il ignore l'autre, étant par delà la négation, et n'ayant donc même pas la ressource de se poser par opposition à ce qu'il n'est pas » (*o.c.,* p. 193).

Étant un absolu, sans relation avec autre chose que lui-même, *l'être-en-soi ne peut donc s'expliquer par autre chose que lui,* par une cause qui le ferait être. Il ne s'explique pas non plus par lui-même, comme s'il avait en lui sa raison d'être, comme s'il était à lui-même sa propre cause : car, pour se causer, dit Sartre, il devrait *d'abord* être ; l'être *causa sui* est donc contradictoire.

L'être de l'objet est par conséquent inexplicable : il est dès lors *pure contingence,* pure « gratuité », pur « fait » ; il est là bêtement, dirions-

nous en style sartrien, comme par hasard, sans cause, sans nécessité, sans raison ; il s'impose à la conscience comme un fait brut, inattendu, imprévisible. Cette « facticité », comme l'appelle Sartre, est le caractère propre de l'être de l'objet, de l'être-en-soi : « il apparaît, il se laisse rencontrer, mais on ne peut le déduire ». En un mot, il est *absurde*. L'absurde, pour Sartre, n'est donc pas le contradictoire, ce qui est contraire à la raison, mais seulement ce qui est sans raison, sans motif, pur contingent.

Cette inexplicabilité, cette irrationalité essentielle de l'être-en-soi, de l'être de l'objet, est ce qui, en lui, heurte la raison : il la déroute, il la déçoit dans son besoin de voir clair en lui, il la rebute ; elle se sent mal à l'aise, inquiète en sa présence, elle ne sait comment l'aborder, « elle ne sait qu'en faire », dit Sartre, il est « de trop » pour elle.

L'effet sur l'homme de cette contingence radicale, de cette absurdité de l'être de l'objet, est de susciter en lui, quand il en prend conscience, un sentiment spécial, que Sartre appelle *la nausée*, et qui n'est autre que le *sentiment de l'absurdité de l'être-en-soi* : devant lui, la conscience se sent désorientée, troublée, non seulement il la déroute, mais il la dégoûte ; il lui répugne (9).

Tels sont, selon Sartre, les caractères propres de l'être de l'objet.

L'être de la conscience.

La seconde forme d'être que révèle le phénomène de conscience est l'être-sujet. Ce qui le caractérise, c'est qu'il est *ce à quoi apparaissent les objets* et qu'il n'est que cela. Il est donc par essence pure subjectivité. Et comme tel il s'oppose à l'objet, il n'est pas et ne peut être objet. Il est donc *néant d'objet*, néant d'être objectif, néant d'existence objective. Ce néant d'être existe cependant, puisque la réflexion le décèle nécessairement dans le phénomène de conscience ; mais il n'existe qu'en devenant conscience d'objet : la conscience ne peut exister qu'en étant conscience déterminée par un objet donc en devenant conscience-objet : c'est par l'objet seulement qu'elle acquiert d'exister. Comme pure subjectivité, dit Sartre, « elle n'a aucune suffisance d'être », « tout dans son être renvoie à l'objet ». C'est pourquoi elle est essentiellement tendance vers les objets, « intentionalité » ; sa pente naturelle l'incline vers les objets comme vers ce par quoi elle peut *se* faire être, en se déterminant par eux, en devenant conscience objective, c'est-à-dire en devenant objet.

Mais ainsi la conscience devient ce qu'elle n'est pas par elle-même, ce à quoi elle s'oppose par sa nature même de pure subjectivité : « La conscience, dit Sartre, naît donc portée par un être qui n'est pas

(9) « Tout est gratuit, écrit Sartre, à propos de la nausée, ce jardin, cette ville, moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter... Voilà la nausée ».

elle ». D'où il tire cette conclusion d'allure paradoxale que la conscience « n'est pas ce qu'elle est, et est ce qu'elle n'est pas », c'est-à-dire qu'elle n'est pas par elle-même ce qu'elle est en tant que conscience existante, concrète, déterminée, conscience d'objet, mais qu'ainsi, comme conscience déterminée, elle est ce qu'elle n'est pas par elle-même.

De plus, comme, par ce qui la fait elle-même, elle s'oppose à l'objet, *elle est donc comme telle un refus d'objet,* une « néantisation d'objet ». Il y a donc en elle une nécessité essentielle, pour rester elle-même, de se dérober, de se soustraire à toute détermination d'elle-même qui en fait un objet, à toute détermination objective. L'être propre de la conscience, son essence phénoménologique, est donc d'exister comme un néant, *un vide d'existence objective* ; mais un néant *actif,* un refus actif d'être-objet. Nous rencontrons ainsi cette notion de néant, qui tient une si grande place dans la philosophie de Sartre, comme aussi dans celle de Heidegger dont elle dérive, mais sans s'y identifier.

Dès lors, si un objet est par nature ce qui a la propriété d'apparaître à la conscience, et si, d'autre part, la conscience est ce qui, comme tel, n'est pas objet, il s'ensuit que, selon son être propre, *la conscience ne peut s'apparaître à elle-même,* c'est-à-dire se connaître elle-même comme elle est en elle-même, en tant que pure conscience, pure subjectivité, car ainsi elle serait un objet et cesserait d'être elle-même. Elle est donc en un certain sens *un néant pour elle-même.*

Cependant, la conscience doit être aussi présence à soi dans son acte, c'est-à-dire en devenant conscience d'objet, connaissance d'objet, car une connaissance inconsciente serait un néant de connaissance. Toute conscience connaissante est nécessairement consciente qu'elle connaît ([10]). La conscience est donc essentiellement présence à soi, mais présence à soi qui ne peut être objet pour soi ; elle est, dit Sartre, « *rapport non cognitif de soi à soi* » ([11]) ; elle est par elle-même un pur « soi », mais vide de toute détermination, de tout contenu objectif. L'être-conscience, dit Sartre, sait qu'il est, *et en tant que tel il est un être « pour-soi ».*

Ainsi l'être de la conscience, l'être-sujet, l'être-pour-soi, se révèle à l'analyse phénoménologique comme un être qui n'est qu'en tant que

---

(10) C'est dans ce sens que saint Thomas dit aussi : *Eadem operatione intelligo intelligibile ; et intelligo me intelligere* (*in I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2). Toute connaissance est accompagnée dans le sujet connaissant de la conscience qu'il a que c'est lui qui connaît, sans que cependant le sujet connaissant s'atteigne lui-même directement comme objet de sa connaissance.

(11) Tel est le sens de ce que Sartre appelle le *cogito* « pré-réflexif », qu'il distingue du *cogito* cartésien, lequel n'est atteint que par un acte formel de réflexion, une réflexion en acte second, par laquelle le sujet connaissant revient sur son acte de connaissance directe par lequel il connaît les objets. Le sujet connaissant est déjà présent à lui-même dans son acte direct sans doute, mais sans s'y discerner ; il se connaît ainsi d'une manière vécue, dirions-nous, mais sans s'apercevoir dans le contenu de sa connaissance : on dirait en termes scolastiques qu'il se connaît *exercite* mais non *signate.*

conscience d'un objet qui n'est pas lui, sans lequel il serait impossible, inexistant et vers lequel par conséquent il tend nécessairement pour *se* faire être ([12]) : il glisse naturellement vers les objets, il tend, pour être, à devenir objet. Et d'autre part, en raison de son être propre, l'être-conscience s'oppose à l'objet, répugne à devenir objet. Il doit, pour exister, se faire être comme objet, mais en même temps, pour rester lui-même, il doit rejeter *activement* cet être-objet qu'il se donne. C'est de la synthèse de ces deux aspects opposés de l'être de la conscience que résulte, selon Sartre, la liberté.

La liberté.

Le refus de l'objet par l'être-conscience ne peut être tel qu'il supprime celui-ci, qu'il le rende inexistant, qu'il l'anéantisse. L'être-conscience doit donc aller vers les objets sans lesquels il ne pourrait exister, il doit devenir objet; mais en même temps il doit se dégager d'eux pour ne pas se perdre en eux, se laisser « engluer » par eux. Le refus de l'objet ne peut donc être qu'une attitude de *dépassement* de tout objet, de détachement de toute détermination, de tout mode d'être concret, que l'être-conscience peut se donner par les objets.

Cette faculté d'échappement à toute détermination de soi par les objets constitue, selon Sartre, le fondement de la liberté de l'être-conscience. La liberté consiste donc pour Sartre dans le pouvoir que possède l'être-conscience, l'être-pour-soi, de se faire être d'une manière positive suivant ce qu'il veut être, mais sans se lier pour cela à aucune de ses déterminations, donc en gardant toujours la possibilité de s'en détacher, de les « néantiser ». ([13])

Pour Sartre, la liberté ainsi comprise est essentielle à l'être-conscience; et c'est dans ce sens qu'il dit que « l'être-pour-soi est condamné à la liberté »; elle tient à sa nature même d'être néant-d'objet, qui a la propriété de néantiser les objets selon lesquels il se fait être : « c'est par lui, dit encore Sartre, que le néant vient au monde ». Et cette liberté est *absolue* : l'être-conscience transcende toutes les déterminations qu'il peut se donner, il n'est naturellement lié à aucune

---

(12) L'être-conscience, dit Sartre, est « tension » vers les objets, non pas tension d'un sujet, mais tension subsistante. Ni l'être de l'en-soi, ni l'être du pour-soi n'ont rien de substantiel. Du point de vue phénoménologique qui est celui de Sartre, ils sont les deux pôles indiqués par le phénomène de la conscience concrète, point de départ de l'analyse sartrienne. L'être de l'objet comme l'être du sujet sont transphénoménaux, selon Sartre, sans être pour cela trans-expérimentaux; ils ne sont pas un au-delà inaccessible de l'expérience, à la façon de la substance métaphysique des philosophies classiques, puisque l'analyse phénoménologique peut les déceler dans l'expérience concrète.

(13) Cette néantisation ne doit pas être comprise comme un anéantissement de l'être-en-soi de l'objet. En néantisant l'objet, l'être-conscience fait qu'il ne soit plus pour lui un objet, il s'en détourne et ainsi le fait rentrer dans « l'opacité » de l'être-en-soi.

d'elles : étant par lui-même négation de toute détermination objective, *il échappe à tout déterminisme naturel.*

Ce refus de l'objet par lequel la liberté s'exerce ne peut donc se concevoir que si, dans sa néantisation de l'objet, l'être-conscience se dirige expressément vers le monde, vers les objets, pour se constituer comme un refus de ce monde et de ces objets. C'est dans ce refus, dans ce détachement actif, que l'être-conscience réalise vraiment sa liberté : car s'il est naturellement condamné à la liberté, il a cependant à *se faire libre.*

L'agir.

Cette relation essentielle de l'être-conscience aux objets, par laquelle il est présent aux objets, ne doit pas être conçue, selon Sartre, comme résultant de l'action de ces objets sur la conscience : car considérés selon leur être, les objets sont enfermés en eux-mêmes, sans relation avec les autres objets, sans activité ni en eux-mêmes ni hors d'eux-mêmes. La présence de l'être-conscience aux objets ne peut donc provenir que de l'être-conscience lui-même : *c'est la conscience qui se rend présente aux objets.* Elle n'est donc pas un simple miroir reflétant passivement ceux-ci, mais elle est une prise de conscience active des objets. Non pas cependant qu'elle les crée, comme le voulait l'idéalisme ; mais elle est *une prise d'attitude* vis-à-vis d'eux, pour se faire être par eux d'une manière déterminée (14). A la différence de l'être-objet, l'être-conscience est donc essentiellement un agir, une volonté, un agir et une volonté libres, un être qui a à se faire être suivant ce qu'il veut être : car, se faisant être par lui-même au moyen

(14) Par cette prise d'attitude à l'égard de l'être objectif auquel elle se rend présente en tant qu'existante, la conscience, selon Sartre, dévoile les objets selon leurs déterminations particulières, le sens qu'ils ont pour elle, leur signification d'objets tels ou tels, qui fait de chacun d'eux un « ceci », un « cela ». La conscience constitue ainsi les objets phénoménaux en les détachant par son activité sur le fond infini et indistinct de la totalité des déterminations possibles de l'objet-en-soi qui est l'être même de celui-ci : comme devant un vaste paysage le regard distingue, sur le fond indistinct et vague du paysage total, les aspects particuliers sur lesquels il se fixe. L'être de l'objet est un « centre d'opacité » pour la conscience, qui en dévoile les aspects particuliers sous forme de phénomènes, dont la série est infinie, car les points de vue sur l'objet sont infinis. C'est là ce qui, selon Sartre, différencie l'objet réel de l'objet imaginé : dans celui-ci je ne trouve que ce que j'y ai mis, je n'imagine que ce que je sais déjà, c'est pourquoi je n'apprends rien de nouveau en l'observant, tandis que l'objet réel est pour moi une source indéfinie de nouvelles découvertes : l'objet réel en effet, selon son être, en tant que en-soi, est la totalité de ses apparitions possibles. Ces apparitions des objets dévoilés par la conscience constituent « le monde des objets ». Connaître, pour Sartre, c'est donc donner un sens déterminé à l'être-en-soi. Comment le sujet peut-il se faire apparaître l'objet selon telles ou telles déterminations, étant lui-même vide de toute détermination ? Cela, Sartre ne l'explique pas : la philosophie, selon lui, n'ayant pas à expliquer les objets par leurs causes, mais seulement à expliciter ce qu'ils sont nécessairement en raison de ce qu'ils manifestent d'eux-mêmes dans l'expérience.

des objets, et n'étant déterminé par rien dans cette réalisation de lui-même, c'est lui-même qui doit déterminer ce qu'il veut être.

L'agir, selon Sartre, *c'est l'être même de la conscience* en tant que cette conscience est un manque d'être, un néant d'être qui veut se faire être. Cet agir naît donc de la tendance première de l'être-conscience qui le porte vers les objets pour se faire être par eux en se déterminant d'une manière concrète dans l'ordre objectif, donc en devenant un en-soi comme les objets. Non pas sans doute un pur en-soi comme celui des objets qui ne sont que des en-soi, que des *choses*, mais *un en-soi-pour-soi*, conscient de ce qu'il est comme en-soi, conscient aussi d'être le fondement de cet en-soi qu'il s'est donné librement, d'être à lui-même sa propre raison d'être, et ainsi d'échapper à cette « absurdité » des purs en-soi, qui sont ce qu'ils sont sans aucune raison, uniquement parce qu'ils sont.

Tels sont les caractères propres de l'être-conscience, de l'être-pour-soi. Ils sont exactement la contre-partie des caractères propres de l'être-objet, de l'être-en-soi. Ils ne font que manifester cette opposition radicale des deux formes d'être de l'ontologie sartrienne qui, comme nous l'avons dit, constitue l'intuition de base de toute la philosophie de Sartre. L'être-en-soi est pure identité avec lui-même, l'être-pour-soi est autre que lui-même, il n'est pas ce qu'il est en tant qu'existant; l'être-en-soi est inactif, inerte, l'être-pour-soi est essentiellement actif; l'être-en-soi est un absolu, l'être-pour-soi est essentiellement relatif à l'objet, il n'est que relation à l'être-objet; l'être-en-soi est essentiellement absurde, l'être-pour-soi peut échapper à l'absurdité, et c'est en cela, comme nous le dirons, que s'ouvrent pour lui les perspectives d'une vie morale.

Mais, avant d'aborder l'aspect moral de la philosophie de Sartre, il reste à préciser *les conditions de l'agir de l'être-conscience*.

Le monde des objets.

L'homme, en tant qu'être-conscience, est essentiellement présence aux objets; il est conscience de lui-même comme « situé » au milieu des objets. Et ces objets constituent pour lui *le monde* de la réalité existante, le monde des objets : l'homme est donc une conscience « en situation », une conscience présente au monde.

Les objets qui constituent le monde étant pour l'être-conscience ce par quoi il doit se faire être, il les atteindra, il se rendra présent à eux en tant qu'ils répondent à sa nécessité de se faire être, selon leur aptitude à lui servir dans ce but, donc en tant que moyens pour lui de *se* faire être, c'est-à-dire comme des instruments, des « *ustensiles* ». C'est cette « ustensilité » des objets qui, selon Sartre, représente leur « objectivité ». (15)

(15) L'objet pris en lui-même, comme pur en-soi, est extérieur à l'homme,

Les objets apparaissent donc à la conscience comme des formes d'en-soi selon lesquelles elle pourra se faire être par eux. « Ainsi, écrit M. Jeanson, la chose indique-t-elle au delà d'elle (à l'être pour-soi, au sujet) des tâches à remplir, des possibilités à réaliser; elle est instrument ou ustensile; dès son apparition, la chose est chose-ustensile » (*o.c.*, p. 253). Les objets, dit Sartre, « *sont des tâches; le monde est un monde de tâches* ». C'est vers ces en-soi possibles de lui-même que sa tendance naturelle vers les objets porte l'être-conscience, c'est-à-dire en tant qu'ils sont pour lui des *valeurs*.

Ces valeurs, c'est le sujet qui les donne aux objets, c'est sa liberté qui les crée en eux. L'être-conscience est essentiellement tendance vers ces valeurs qu'il peut réaliser en lui par son action au moyen des objets. Cette tendance vers les valeurs, Sartre l'appelle une « passion ».

Le monde des objets est donc l'intermédiaire entre l'être-conscience et l'en-soi idéal qui se présente à lui comme possibilité d'être. Il représente pour lui la totalité de ses réalisations possibles de lui-même, la totalité de ses valeurs : totalité infinie, car elle n'est limitée par rien, puisque l'être-conscience n'est déterminé en lui-même à aucune d'elles. « La totalité des ustensiles, écrit Sartre, est le corrélatif exact de mes possibilités,... l'ordre des ustensiles dans le monde est l'image, projetée dans l'en-soi, de mes possibilités. Bref, l'ustensile, c'est la chose vers..., la chose en tant qu'elle a non point à se dépasser, mais à être dépassée par le projet du pour-soi auquel elle se donne ». Cet infini du possible marque bien le sens de la tendance foncière de l'être-conscience à se réaliser, tendance qui n'est déterminée par aucune forme particulière mais qui pousse l'être-conscience à se dépasser tou-

---

il lui est étranger, sans signification, sans intérêt; et en tant que tel il ne lui apparaît pas comme objet, il est pour lui néant d'objet. Il ne commence à lui apparaître comme objet que quand il prend pour lui un sens, que quand il lui révèle des possibilités de se faire être par lui, ou d'être pour lui un obstacle à ce qu'il veut être : c'est cela qui lui donne une signification pour l'homme, un sens, une valeur; c'est ainsi qu'il le « con-naît », qu'il naît pour lui comme objet. « Toute connaissance est humaine », dit Sartre, c'est-à-dire relative à l'homme, le concernant comme être; connaître, c'est objectiver, donner à l'être-en-soi une signification déterminée qui exprime sa valeur de moyen pour le sujet, son ustensilité. Sans doute, il y a aussi une objectivité de la chose prise en elle-même, et c'est à elle que s'attache la science; mais cette objectivité n'est pas première : l'objectivité ainsi comprise, « c'est la chose dépouillée de son ustensilité. » Ce n'est pas ainsi que la chose apparaît d'abord à l'homme, que celui-ci l'appréhende directement. Le sujet est toujours mêlé à sa vision des choses, il « projette » toujours en elle quelque chose de lui-même, et il ne trouve en elles que ce qu'il y cherche ou s'attend à y rencontrer; les objets ne sont pas reçus en lui d'une manière passive, sa faculté de connaître n'est pas un pur miroir reflétant les objets comme ils sont en eux-mêmes. Le monde des objets est pour l'homme une sorte de « lui-même » anticipé, représentant la totalité anticipée de ses possibilités d'être, qu'il a à dégager, et dans lesquelles il doit entrer activement pour se faire être. L'objet n'est donc saisi comme objet qu'en raison de son ustensilité, qui lui donne son sens. Dépouillé de cet aspect, il retombe dans la totalité de l'être objectif indifférencié qui lui sert de fond et d'où la conscience l'a tiré pour en faire un objet en lui donnant un sens qui est son ustensilité.

jours, en ne s'enchaînant à aucune réalisation particulière de lui-même, pour réaliser toujours davantage ses possibilités d'être, ses valeurs.

L'être-conscience comme corps.

Ce caractère d'ustensilité des objets qui constituent le monde permet de découvrir un nouvel aspect essentiel de la nature de l'être-conscience. Pour user des objets comme instruments de réalisation de soi, l'être-conscience doit se faire lui-même instrument par rapport à eux, mais instrument d'une nature spéciale : *instrument à utiliser ces instruments que sont les choses.* L'être-conscience en tant qu'instrument à utiliser les objets, c'est le *corps.* « *Le corps,* dit Sartre, *c'est l'instrument que je suis* ». C'est par son corps que l'homme se situe activement dans le monde des objets, c'est par ses comportements corporels qu'il réalise les attitudes objectives qu'il veut prendre vis-à-vis d'eux, en façonnant les objets suivant ce qu'il veut être.

L'être-conscience est donc nécessairement « corporalisé ». Cependant, ce corps dans lequel la conscience s'incarne ne doit pas être conçu comme un prolongement extérieur de celle-ci : il n'est pas autre chose que la conscience elle-même. « D'où il suit, dit M. Jeanson, que je ne puis délimiter en moi le psychique et le physiologique, comme deux réalités susceptibles d'agir l'une sur l'autre. C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être son corps, et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être uni à son corps... le corps est tout entier psychique » (*o.c.,* p. 268). L'être-conscience est donc essentiellement corps : il n'existe que dans son corps et par son corps. Le corps, c'est l'être-conscience en tant qu'existant, en tant que « fait », en tant que se donnant un en-soi, une détermination objective. Il traduit l'être-pour-soi dans l'attitude concrète qu'il prend vis-à-vis des objets, attitude par laquelle il se fait être comme existant, et en même temps comme objet. Le corps n'est donc pas une matière dirigée par une âme ; il est la conscience même en tant que réalisée en fait dans l'attitude qu'elle prend, ou plutôt qu'elle crée en elle et dans les objets, pour se faire être suivant ce qu'elle veut être ; il est, dans cette attitude, l'expression du psychisme même de la conscience, de sa subjectivité, l'expression particulière qu'elle se donne dans chacune des situations particulières où elle se trouve placée. Mais sans s'y identifier complètement cependant, car cette expression d'elle que traduit son comportement corporel n'exprime qu'*une* de ses possibilités d'être : c'est pourquoi, note Sartre, il est exact de dire que la conscience *a* un corps.

Autrui.

Le corps, en tant que manière d'être déterminée, en tant que en-soi de l'être-conscience, participe donc de la nature de l'objet : il est ce par quoi le sujet devient un objet parmi les objets du monde. Toute-

fois, ce n'est pas pour le sujet dont il est le corps qu'il devient ainsi objet, car son corps ne lui apparaît pas directement, ne lui est pas présent comme « vu » par lui : selon Sartre, en effet, un objet n'est objet pour le sujet que parce qu'il est vu, perçu *directement* par lui (16). Le sujet incarné, l'être-conscience devenu objet, ne peut donc être objet que pour d'autres sujets capables de le voir, pour autrui : « Mon corps, écrit Sartre, n'a de sens comme objet que pour autrui ». Ainsi le sujet arrive-t-il à la connaissance d'autres sujets : car cet objet que je suis pour autrui, celui-ci ne l'atteint pas comme un pur objet, comme une chose, mais comme un sujet, comme un être-conscience, et cela parce que je le regarde : c'est dans mon regard qu'il découvre en moi ma qualité de sujet, comme c'est dans son regard que je le reconnais comme un sujet.

Cette existence d'autrui révèle donc au sujet un nouvel aspect de sa situation dans le monde : ce monde, le monde des objets qui lui apparaissent, n'est pas seulement un monde de choses, de purs en-soi ; il est aussi un monde de personnes, d'êtres-conscience comme lui-même. Ces objets du monde qui lui apparaissent ainsi comme des sujets, sont donc, comme lui, des êtres libres, qui doivent se faire être librement comme lui-même, et pour lesquels lui-même est objet, comme ils sont objets pour lui. Et en tant qu'ils sont objets pour lui, il doit prendre attitude vis-à-vis d'eux, pour se faire être par eux, comme eux aussi doivent prendre librement attitude vis-à-vis de lui pour se faire être par lui. *Ainsi l'être-conscience, l'être-pour-soi est aussi être-pour-autrui.*

Le projet.

C'est ce monde des objets, choses et personnes, que l'homme doit aborder par son action, pour se faire être par eux comme il veut être.

L'agir humain, parce qu'il est un agir libre, non déterminé naturellement, est nécessairement un agir intentionnel, c'est-à-dire poursuite d'une fin que l'homme lui-même doit se fixer, se déterminer à lui-même sous la forme d'un *projet*. Par ce projet, l'homme s'exprime à lui-même librement ce qu'il veut être, la forme de lui-même qu'il veut se donner par le moyen des objets, et donc aussi la forme du monde qu'il veut réaliser par son action : « Agir, dit M. Jeanson, c'est, pour la réalité humaine, entretenir avec le monde le rapport le plus fondamental, celui par lequel elle dépasse la simple configuration statique du monde, pour modifier ce monde dans sa matérialité même » (*o.c.*, p. 287), et ainsi se faire être elle-même. Le sujet tend à organiser le

(16) Que l'homme selon son aspect corporel ne soit pas pour lui-même un objet peut encore se confirmer par ce fait d'expérience bien connu qu'aucun homme n'entend directement le son de sa propre voix, et n'est capable de la reconnaître comme il peut reconnaître la voix des autres hommes.

monde des objets, choses et personnes, en un monde de valeurs, selon une vue générale, une « Weltanschauung », qui lui exprime ce qu'il veut être.

Le projet traduit donc pour le sujet la signification, le sens que celui-ci veut se donner à lui-même et donner au monde des objets. Et ainsi, par ce projet qu'il se donne, l'homme veut se rendre intelligible à lui-même et rendre le monde des objets intelligible pour lui, se donnant et lui donnant une raison d'être qui les fasse échapper à l'absurdité à laquelle il est condamné, ainsi que le monde, en tant qu'êtres existants. Car si, en tant que pur existant, l'homme, l'être-conscience, n'a pas de raison d'être, pas plus que les objets du monde, et est donc, comme eux, inexplicable et absurde, par la manière d'être qu'il se donne en tant qu'être libre, et qu'il donne librement au monde des objets, il peut, semble-t-il, il tente, en tout cas, d'échapper lui-même et de faire échapper le monde à cette absurdité, en fondant son être et l'être du monde sur sa libre volonté. Tel est le but, au moins obscur, du projet que l'homme se donne en abordant le monde des objets par son action. Et c'est selon ce projet qu'il voit le monde des objets, qu'il le connaît et lui donne la vérité qu'il a pour lui.

Le projet représente donc pour le sujet *l'ensemble des valeurs* qu'il veut réaliser pour se faire être, et qu'il « projette » dans son futur. Il traduit pour le sujet ses possibilités d'être, non pas l'une ou l'autre de ces possibilités, mais leur totalité : car le désir d'être de l'être-conscience n'étant de lui-même déterminé par rien, il ne peut s'enfermer dans aucune forme limitée de réalisation de lui-même ; mais il transcende nécessairement chacune d'elles, pour les englober toutes dans son projet fondamental.

Ainsi l'être-conscience traduit nécessairement sa volonté d'être sous la forme d'un *projet totalitaire,* par lequel il s'exprime à lui-même, au moins obscurément et d'une manière ébauchée et rudimentaire, la totalité de ce qu'il veut être, *l'ensemble des valeurs qu'il veut réaliser en lui par les objets.* Et c'est à ce projet totalitaire que s'articuleront, en une souple continuité, tous les projets particuliers que le sujet concevra dans l'indéfinie diversité des situations concrètes que lui présentera le déroulement empirique de son action.

Le Dieu de Sartre.

Ce projet totalitaire, en tant qu'il implique en lui, au moins confusément, l'infini des possibilités d'être du sujet, signifie donc, de soi au moins sinon d'une manière explicite, un vouloir de tout l'être, donc *un vouloir d'être Dieu.* Ce vouloir d'être Dieu constitue pour Sartre la structure profonde de la réalité humaine. « Nous avons vu, écrit M. Jeanson citant Sartre, que le projet fondamental de la réalité humaine est désir d'être-en-soi. Mais nous savons bien, par ailleurs,

qu'il ne peut s'agir du ' pur en-soi contingent et absurde, comparable en tous points à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantit '. Ce qu'elle désire, c'est d'être un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, et qui continuerait à exister pour soi : donc la valeur fondamentale qui préside à ce projet est ' l'en-soi-pour-soi ', c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. *C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu.* Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu » (*o.c.*, p. 316) ([17]).

Ce projet d'être Dieu cependant ne fait pas de l'être-conscience une nature tendant à un terme déterminé, car la tendance de l'être-conscience vers les objets, d'où naît son projet, ne porte inscrite en elle aucune détermination concrète. Mais il est, dans l'être-conscience, la structure même de son désir d'être, et comme tel il est sous-jacent à tous ses désirs, à tous ses projets particuliers, qui ne font que l'incarner en le déterminant, et qui expriment toujours des manières d'être, car, note Sartre, « le désir d'être se réalise toujours comme désir de manières d'être. Et ce désir de manières d'être s'exprime à son tour comme le sens des myriades de désirs concrets qui constituent la trame de notre vie consciente ».

Ce sens du désir d'être, qui est comme une sorte d'à priori du vou-

---

(17) Dieu, pour Sartre, n'est pas une réalité objective, existant en soi; il n'est pour l'homme que la forme de la valeur suprême, de l'idéal absolu que l'homme aspire à réaliser pour acquérir son plein d'être, pour « exister » activement la totalité de ses possibilités d'être. Le sartrisme se pose comme un athéisme résolu, comme un refus catégorique de Dieu. Cette négation de Dieu ne se présente pas chez Sartre sous la forme d'un agnosticisme qui ignorerait Dieu ou le déclarerait inconnaissable; il entend démontrer que l'idée même d'un Dieu existant en soi est contradictoire. Il revient à plusieurs reprises dans son œuvre sur cette position, et en apporte diverses raisons :

Si l'homme est libre, dit-il, Dieu ne peut exister, car s'il est vraiment Dieu, créateur de tous les autres êtres, il doit déterminer tout ce qu'il fait exister, et dès lors il n'y a plus place dans aucun être créé pour la liberté;

Si Dieu existait, l'homme ne pourrait que le haïr, car il serait pour lui comme un « autrui », par rapport auquel l'attitude de l'homme ne pourrait être qu'une attitude d'opposition et de conflit;

Dieu, dit encore Sartre, s'il existait comme plénitude d'être, ne pourrait être qu'un pur en-soi, pure identité avec lui-même, donc inconscient. Et s'il est conscient, il ne peut être que négation de positivité, donc néant d'être. Donc, de quelque façon qu'on le conçoive, Dieu ne peut répondre à ce que les théistes lui attribuent comme essence, c'est-à-dire plénitude de l'être et en même temps conscience et agir subsistants.

Comme on le voit, toute cette argumentation repose uniquement sur les positions de l'ontologie sartrienne, et en particulier sur sa thèse fondamentale de l'opposition entre la conscience et l'objet, thèse qui, comme nous le dirons, n'est rien moins qu'incontestable. La seule conclusion qu'on en puisse tirer, c'est que le sartrisme est incompatible avec l'idée d'un Dieu personnel et créateur.

M. Henry Duméry a donné dans la revue *Esprit* (février 1950) une critique excellente de l'athéisme sartrien.

loir — nous dirions, en termes scolastiques : un vouloir naturel —, s'objectivera donc, dans l'exercice de l'agir humain, suivant un projet fondamental concret, un choix totalitaire que le sujet fait de lui-même, d'une manière plus ou moins explicite, en fonction de sa situation historique dans le monde, et qu'il déterminera ultérieurement et confirmera par ses projets secondaires selon la diversité des situations particulières dans lesquelles il se trouvera placé concrètement au cours du déroulement de l'exercice de son activité ([18]).

Telles sont les conditions générales de l'exercice de l'agir humain, qui découlent logiquement des positions fondamentales de la philosophie de Sartre, et à partir desquelles doivent se dégager les traits essentiels de sa conception de la vie morale.

(A suivre) E. BRISBOIS, S. I.

---

(18) Peut-être pourrait-on rapprocher ces deux formes du projet fondamental sartrien des deux formes de la fin dernière de l'homme telles que les conçoit saint Thomas dans la Somme théologique (*Sum. Theol., I^a II^ae^*, q. 1, a. 7) : la fin selon son aspect formel, la *ratio formalis finis ultimi*, vide de tout contenu spécificatif concret, et naturellement voulue dans tout exercice du vouloir ; et la fin selon son aspect objectif : *id in quo ratio finis ultimi reponitur*, qui se retrouve aussi nécessairement dans tout exercice du vouloir et donne un contenu concret au vouloir naturel de la fin, mais procède, quant à son objet, du libre choix de chacun. Bien entendu, ce vouloir de la fin a, chez saint Thomas, une tout autre signification et une tout autre valeur que chez Sartre.

La Bienheureuse Thérèse Couderc et les Exercices Spirituels de Saint Ignace

Le 4 novembre dernier, fut béatifiée la fondatrice de la Congrégation de N.D. du Cénacle, la Mère Thérèse Couderc. La sainteté dont l'Eglise vient de reconnaître solennellement le caractère héroïque est intéressante à plus d'un titre. C'est d'abord une sainteté de fondatrice, mais d'un genre bien particulier : car la Mère Couderc a été très tôt écartée de toute participation active au gouvernement de sa congrégation et reléguée dans l'ombre, dans la « nuit obscure ». C'est ensuite une sainteté manifestement puisée aux Exercices spirituels de saint Ignace : si bien que la vie de la nouvelle bienheureuse, sa vie extérieure autant que sa vie intérieure, en constitue un lumineux commentaire. Peut-être même est-il permis de penser que Dieu, par le déroulement tragique de cette vie religieuse, voulait faire de Thérèse Couderc, la Mère de l'« esprit » du Cénacle, plutôt que la « constituante » des règles et coutumes, armature extérieure qui protège l'esprit. C'est enfin une sainteté qui montre à l'évidence — ce que l'on a parfois contesté — que les Exercices spirituels de saint Ignace sont parfaitement appropriés à l'âme féminine. La raison d'être du Cénacle qui veut rendre accessible aux femmes la retraite et la spiritualité ignatienne, s'en trouve justifiée merveilleusement.

Nous voudrions faire de ces lignes un hommage à l'illustre et bienheureuse octogénaire, en même temps qu'une indication aux prédicateurs appelés à donner les Exercices à des auditoires féminins.

I. LE CENACLE ET LES EXERCICES SPIRITUELS DE S. IGNACE

Il y a des congrégations religieuses, qui desservent des maisons où l'on accueille des retraitantes auxquelles un prêtre vient proposer des sujets de méditations : sortes d'hôtelleries spirituelles, institutions fort bienfaisantes. Ainsi commença à La Louvesc, vers 1826, ce qui devait devenir le Cénacle. D'innombrables pèlerins accourant au tombeau de saint François Régis, un missionnaire diocésain, le P. Terme, se désolait de ce que l'encombrement qui en résultait, faisait coucher au hasard des logis hommes et femmes, pêle-mêle. On devine les excès! Comme il venait de réunir de pieuses jeunes filles pour faire la classe aux petits montagnards du Velay, le P. Terme en appelle quelques-unes à La Louvesc pour y tenir une auberge réservée seulement aux femmes. Ce serait comme un de ces hospices, que le moyen âge avait multipliés, près des grands sanctuaires et sur

les routes qui y conduisaient. La Sœur Thérèse Couderc en fut promue supérieure.

Elle déclara bientôt au P. Terme qu'il y a incompatibilité entre les fonctions d'aubergiste et les obligations élémentaires d'une communauté religieuse. Il y aurait un remède : ce serait de n'admettre à la « maison S. Régis » que les femmes décidées à faire, avec l'aide des religieuses, une neuvaine ou un triduum de prières. Le saint prêtre se rendit incontinent à ces raisons. La maison n'abrita plus que les « Neuvainistes ». Mais voici que M. Terme — qui devait mourir aspirant jésuite — s'en fut faire un octiduum à Vals. Il était impulsif, mais nullement fantaisiste. Bouleversé par cette retraite, il rentre à La Louvesc et, sans crier gare, force la Mère Couderc et deux autres religieuses à faire, sous sa conduite et à l'aide des feuillets qu'il avait transcrits pendant sa retraite, les Exercices de saint Ignace. Quand elles eurent terminé, il leur déclara intrépidement que désormais on donnerait aux « Neuvainistes » les Exercices spirituels! Le Cénacle était fondé, dont le but principal serait de donner aux femmes la retraite de saint Ignace.

La première « Constitution » écrite par le P. Terme est formelle : les Cénacles seront ouverts aux jeunes filles qui cherchent leur vocation, aux mères de famille et aux célibataires qui voudront renouveler leur ferveur. On organisera des retraites communes données par les prêtres, mais surtout on donnera des retraites particulières, ce qui est bien plus conforme aux idées de saint Ignace. Or, s'il faut donner à chacun ce qui lui convient selon son temps, ses besoins et sa capacité, cela ne pourra se faire en particulier aux femmes que par des femmes. Très sagement, le P. Terme ne s'en tint pas à l'initiation très rapide et forcément sommaire, qu'il avait pu donner lui-même à ses filles. Il demanda et obtint les secours les plus variés et les plus précieux des Pères de la Compagnie : on vit successivement — et longuement — venir à La Louvesc les PP. Delage, Angry, Nivet, Laurent, Clavel, Ceylerette et surtout le P. Renault. Sa très belle retraite manuscrite est encore en usage au Cénacle.

Cette transformation de la Maison de La Louvesc en maison de retraite provoqua la division de la fondation religieuse du P. Terme en deux branches. L'une continue d'être enseignante; l'autre se consacre aux retraites. La séparation ne se fit pas sans peine : je n'ai pas à raconter ce drame de la vie de la Mère Couderc.

Lorsqu'on soumit à Rome les constitutions définitives du Cénacle, l'idée première et fondamentale fut consacrée. Au n° 21 du « Plan général » on lit : « Entre les divers moyens donnés à l'Institut pour secourir les âmes, les retraites spirituelles et l'enseignement de la doctrine spirituelle sont les principaux... ». Le n° 22 précise : « Habituellement la méthode suivie dans les retraites est celle de l'admirable livre des Exercices spirituels de saint Ignace... ». Rien de plus

clair : le Cénacle est fondé pour que les femmes puissent faire les Exercices spirituels de saint Ignace.

II. LES EXERCICES SPIRITUELS DE SAINT IGNACE SONT-ILS ADAPTABLES AUX FEMMES ?

Voici donc une congrégation, unique en son espèce, dont la raison d'être est de donner au « devotus femineus sexus » la possibilité de se former par les Exercices de saint Ignace. Mais la question se pose aussitôt : est-ce possible ? Le perspective des Exercices n'est-elle pas essentiellement masculine ? Le P. Renault voyait déjà l'objection. L'idée première est la guerre spirituelle, la conquête du monde... Les tentations prévues ne sont-elles pas spécifiquement masculines aussi : désir de faire fortune et carrière ?...

Il est incontestable qu'on a souvent opéré pour les retraites, comme pour les programmes d'études. Quand l'heure de la promotion de la femme eut sonné, les « Humanités » leur furent ouvertes. Peut-on dire « accessibles » ? Selon le mot incisif de Chesterton l'adaptation à la jeune fille des études jusqu'alors réservées aux garçons a consisté à faire « tout pareil » ! Pour « former » les jeunes hommes, on leur faisait subir l'influence de Xénophon, Tite-Live, César... Tous ces récits militaires, et les discours politiques ou judiciaires de Cicéron et Démosthène, étaient censés préparer à la vie réelle les hommes de demain. Mais quelle formation spécifiquement « humanisée » — c'est-à-dire « féminisée » — pouvait résulter des mêmes auteurs et des mêmes objets pour la femme ?...

Fera-t-on de même pour la vie religieuse ? Une discipline spirituelle, conçue, semble-t-il, pour former à l'apostolat des docteurs en théologie ou des hommes (19e Annot.) « retenus par les affaires publiques ou des occupations importantes », est-elle, sans plus, applicable aux femmes ? Pas un mot dans le livret de saint Ignace n'est écrit dans la supposition qu'on puisse avoir comme « sujet » une femme. Alors ?

Il faut examiner de près et chercher si l'essentiel de la doctrine, avec certaines modifications de forme et de présentation, n'est pas valable pour la femme telle que nous la voyons aujourd'hui.

1. *Le but des Exercices.*

Le but est, très certainement, de connaître la volonté de Dieu sur le sens à donner à sa vie. On veut trouver et suivre sa vocation, comprise comme une réponse à l'appel divin, comme appel à l'apostolat.

Or, de nos jours, la vocation féminine s'est singulièrement amplifiée et diversifiée.

Quelle variété dans les formes de la vie religieuse : contemplative

(et de combien de façons!), pénitente... active (enseignement à tous les degrés, hospitalisation, charité visiteuse, missionnaire...) ! La formation d'une religieuse ne comprend plus seulement une initiation aux habitudes de chaque communauté, mais encore des études techniques, universitaires... La vie laïque féminine n'est pas moins complexe. Tous les métiers et toutes les professions sont accessibles. La femme joue un rôle — et non des moindres — dans la vie publique comme dans la vie sociale.

Une retraite qui doit faire trouver la vocation répondant aux intentions divines, s'impose donc aussi bien à la femme qu'à l'homme. Or saint Ignace veut aider « à régler sa vie, sans se déterminer par aucune affection qui soit contraire à l'ordre »... Alors...

2. *Les dispositions essentielles pour faire de sa vie un service de Dieu et non de ses intérêts propres.*

L'ensemble des trente jours veut enflammer l'âme d'un amour sincère et réel pour le Christ-Sauveur : ce qui implique un désintéressement total, un refus délibéré de donner comme but aux efforts et à l'activité humaine les avantages pécuniaires ou les honneurs et préséances : c'est-à-dire « arriver ». Jadis, pour les hommes qui songeaient, par exemple, à la cléricature : c'étaient prébendes et dignités...

Maintenant n'y a-t-il pas des mariages d'argent... ou d'intérêt (fusions d'affaires et d'entreprises...) ? Combien ne se décident pas pour des métiers et des professions, sans avoir, ni même désirer avoir, les aptitudes et compétences nécessaires — uniquement fascinés par le rapport ?... Combien s'engagent dans des professions sans tenir aucun compte des dangers que pourraient y courir leur foi... leurs mœurs ?...

Une des raisons pour lesquelles il y a moins de vocations supérieures, ne serait-ce pas la fascination des métiers lucratifs ?...

A l'intérieur même des communautés religieuses, le souci financier ne joue-t-il pas un rôle exorbitant ?... La commercialisation de l'hospitalité : est-ce un mythe ?... Les protestations des fidèles eux-mêmes contre le « culte de l'argent » sont vraiment trop universelles pour n'avoir aucun fondement... L'orgueil n'est-il pas un fléau redoutable, encore qu'il soit bien camouflé ? Toutes les disputes et rivalités entre organisations et œuvres, entre les clergés... sont-elles uniquement une pure émulation pour la gloire de Dieu ? On pourrait vraiment accumuler les exemples du principe : « Ote-toi de là que je m'y mette », commandant combien d'attitudes ? Et ces erreurs lamentables ne sont pas un monopole masculin, tant s'en faut.

Tout le monde, aussi bien le féminin que le masculin, a tout intérêt à se livrer à la culture intensive du désintéressement total, de l'amour vrai du Christ par le service chevaleresque du Christ.

3. *Les diverses méditations et leur adaptation aux besoins spirituels de la femme.*

a. — *Le fondement* pose les principes qui sont comme le postulat « indiscuté » de l'apostolat : Dieu est conçu comme le Seigneur à servir, « Le Roi du céleste Royaume ». — La vie, comme un « hommage », au sens féodal du mot. Les deux conceptions sont valables tant pour l'homme que pour la femme : rien à adapter aux exigences psychologiques et morales propres des deux sexes.

b. — *Les méditations sur le péché* présupposent de toute évidence une vie de péché chez le retraitant. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel pécheur. Les débordements dont il s'agit peuvent s'expliquer par un tempérament non dominé, exaspéré; jamais par une bassesse de caractère. Certains convertis contemporains illustrent fort bien l'hypothèse que suppose la première semaine. Les Exercices de cette semaine veulent assurer, affermir la prédominance de la noblesse d'âme, de l'élan supérieur sur l'instinct animal. Peut-on, avec quelque probabilité, supposer qu'il se trouverait des âmes féminines dans les mêmes conditions ? Incontestablement. La liberté d'allures, le style de vie de l'heure présente peuvent entraîner une jeune fille, une femme, d'ailleurs douée d'un caractère fort riche, dans des complications qui ont de fort regrettables conséquences. Sainte Marguerite de Cortone en est un exemple mémorable. Sa vie antérieure fut sans doute de péché; mais on n'en peut faire une dévergondée. Chez elle aussi la noblesse spirituelle a pris le dessus, sous l'influence de la grâce. D'ailleurs on pourrait remonter jusqu'aux femmes de l'Evangile, que Notre-Seigneur a magnifiquement relevées. N'importe quelle créature frivole et sans profondeur n'est pas faite pour être bouleversée par la première semaine. Mais celle dont la richesse de tempérament a momentanément cédé à des entraînements déplorables, est précisément l'âme que vise cette étape des Exercices : elle doit et peut « reformare vitam », se refaire une autre vie.

c. — *La contemplation du Christ, conquérant le monde.* Il ne s'agit pas dans cet exercice d'exciter un enthousiasme sentimental, s'exprimant par des chants : « Il faut qu'Il règne... » ni par un hommage de fleurs... ou un cortège de fin de congrès. Il s'agit de faire admettre les conditions « sine qua non » d'un entier dévouement au service de Jésus, qui veut « conquérir l'univers ». A certains il paraîtrait que cette idée est trop « guerrière »... Elle inclut « l'invasion » du monde... Et la femme est faite, dit-on, pour le foyer... la religieuse, pour le cloître. Cela n'aurait pas de sens de leur faire voir un horizon aussi vaste que celui que déploie la contemplation du Règne. C'est pourquoi, on a imaginé de remplacer le « militarisme » du Règne, par l'« intimisme » des épousailles par exemple avec le Christ « Sponsus animae ». Naturellement il ne peut être ques-

tion de mettre en doute la légitimité de cette conception, parfaitement scripturaire... ni non plus de prétendre que tous les tempéraments féminins ne soient pas susceptibles d'aussi vastes perspectives. Mais nous ferons d'abord remarquer que la conquête dont il est question n'est pas exclusivement géographique (que saint Ignace ait été suggestionné par le fait de l'expansion espagnole dans le monde à son époque, paraît très probable, et ce qu'il nous a confié, ailleurs, de ses premiers rêves d'avenir, nous montre qu'il espérait bien jouer un rôle spirituel dans cette politique). Mais la conquête visée ici est surnaturelle avant tout.

Nous l'avons déjà souligné : l'influence de la femme et la sphère où elle s'exerce de nos jours est singulièrement vaste. Dans les domaines économique, social et politique, en Europe comme dans les régions d'outre-mer : la femme n'est plus du tout en état de complète infériorité. Ne discute-t-on pas même de son rôle à l'armée ? Si telle est l'importance du « devotus sexus », il ne peut plus être rangé d'emblée dans la catégorie des sujets « étroits et de peu de capacité naturelle, dont on ne peut espérer beaucoup de fruits... » mais dans celle de ceux « qu'on peut exercer avec plus de profit » (Ann. 18e).

En outre, à ces très nombreuses chrétiennes qui sont dans la pleine activité — civile ou religieuse — il importe de donner une ampleur spirituelle vraiment « catholique », et d'empêcher qu'elles ne deviennent « étroites » et casanières. Elles ont la tentation, spécifiquement féminine, de tout rétrécir à la mesure personnelle ou à la dimension de leur occupation présente. Il faut leur apprendre à voir au large et au loin comme le Christ, même dans leur foyer. N'est-ce pas cette vision-là, qui y créera l'atmosphère où les vocations de servir l'Eglise du Christ pourront naître et mûrir ?

Que si l'on tient, malgré tout, à substituer la conception du « Sponsus animae » à celle du Roi-conquérant, pour rester cependant dans l'esprit apostolique propre aux Exercices, que l'on présente alors l'Epoux comme Seigneur (cette notion du « Dominus » est capitale : c'est l'épithète ignatienne ordinaire pour Dieu ou Jésus). On évitera ainsi de trop appuyer sur la relation « Lui et Moi » qui devient si facilement fade et sentimentale. Que l'idée « d'épouser » ait le sens de ce qu'on appelle : épouser les sentiments, les élans, les projets, les idées, l'idéal, la vie, même douloureuse, la « passion » pour la gloire de Dieu et le salut du monde. « L'Epouse de l'Agneau » nourrira sa vie intérieure de cette conception, en même temps qu'elle la réalisera à l'extérieur par un dévouement concret total à ses intérêts.

4. *Les grandes pièces maîtresses : Les Etendards; les trois classes d'hommes; les trois modes d'humilité.*

Je ne reviens plus sur l'opportunité de faire méditer les femmes « dont on espère plus de fruits » sur les subtiles tentations par les-

quelles l'esprit du mal essaie d'anéantir une volonté sincère de servir Dieu.

Pour qui connaît les âmes : la méditation des Binaires peut aussi bien s'intituler « Les 3 classes de femmes ».

a. Les « emballées » pour lesquelles l'enthousiasme sentimental, éclatant en applaudissements et ovations, épuise toutes les possibilités.

b. Celles qui arrangent tout par compromis (il y a des « directeurs spirituels » qui les y poussent parfois). Une vocation religieuse est écartée au profit du « mariage chrétien » — « état sacramentel ! »... — des Œuvres diverses où l'on se « dévouera »... et finalement, la décision de faire de l'A.C. n'est qu'une subtile manière de refuser à Dieu ce qu'Il demande...

c. Celles enfin qui sont « radicales » et sincères, refusant les prétextes, les demi-mesures.

A propos des trois modes d'humilités, qui ne proposent pas un choix final, mais offrent un moyen de détecter précisément les âmes radicales pour qui la ligne de conduite n'est pas tracée par le péché mortel ou le péché véniel à éviter, mais par la volonté d'être et d'agir en tout comme le Christ, surtout le Christ « peineux, douloureux », on peut se demander s'il n'est pas plus facile à un âme féminine de se décider à ce 3e mode, vu la tendance instinctive de la vraie femme, à prendre le parti de la faiblesse, de la souffrance, le parti de la victime, à partager toute la vie de l'Autre surtout, quand il est Homme de douleurs !...

5. *Les trois « Semaines ».*

Toutes les méditations proposées ont pour but essentiel de cultiver le désintéressement total de soi, par « intéressement » absolu au Seigneur. On s'égare quelquefois en ne voyant dans les exercices sur la vie de Notre-Seigneur, qu'une sorte de miroir de la perfection chrétienne où se peuvent lire toutes les vertus dans leur perfection. L'erreur n'est pas mortelle ; elle n'en constitue pas moins une déviation. Car ce qu'il faut obtenir par la contemplation de l'existence concrète du Christ, c'est une décision de plus en plus solide et de plus en plus motivée par le cœur, « qui a des raisons... » de vivre en pauvreté et humilité, c'est-à-dire en service entièrement gratuit, en service chevaleresque. Il est possible de donner à des chrétiennes retraitantes, en s'en tenant aux indications de saint Ignace lui-même, des méditations spécifiquement féminines : présenter Notre-Dame, comme le type le plus pur de ce désintéressement : faire contempler Elisabeth, Anne de la Purification, Madeleine, Marthe et Marie, la Femme aux parfums, Marie de Salomé et Marie de Jacques — toutes citées parmi les Mystères collationnés en appendice dans le Livre des Exercices. En particulier la méditation de la « Solitude de Notre-

Dame » depuis le vendredi saint ne serait-elle pas très réconfortante pour beaucoup de « solitudes féminines » ?

6. *La « contemplatio ad Amorem ».*

Vu le tact spirituel plus fin de la femme, ce point culminant des Exercices leur est parfaitement accessible ; la montée jusque-là, nécessaire. Toute la contemplation n'est-elle pas un exercice pour apprendre à ne pas rester à la surface des choses, mais à pénétrer de plus en plus jusqu'au cœur de tout être : jusqu'à son point d'interférence avec Dieu ?

La contemplation habitue à trouver Dieu, dans les choses au milieu desquelles on vit, qui risquent de captiver, d'entraver et de n'être plus ainsi des voies et moyens de servir Dieu. Elle fera son office auprès des femmes, des chrétiennes, qui, dans la vie religieuse ou dans la vie du monde, peuvent aussi être fascinées par cette création. Moins utilitaires et rationalistes que les hommes, elles seront peut-être encore plus aidées que ceux-ci par cette contemplation.

Nous pouvons conclure de cet examen que les Exercices sont praticables aussi bien par les femmes que par les hommes. L'autorité souveraine de l'Eglise a donc bien fait de sanctionner le dessein d'une congrégation religieuse, dont le but est de rendre accessibles aux chrétiennes les Exercices spirituels de saint Ignace. Mais il y a plus : car les religieuses du Cénacle doivent non seulement donner l'hospitalité au prédicateur et à ses ouailles : elles doivent elles-mêmes aider à pratiquer ces Exercices.

Dès le début, ce fut l'usage — qui s'imposait du reste — de laisser le prêtre exposer les méditations. Mais le P. Terme faisait déjà justement remarquer que l'idéal n'est pas l'auditoire nombreux, auquel on ne peut adresser que des discours d'allure générale. « Particulariser » est un des traits marquants et soulignés par saint Ignace : « magis particulariter ». S'il s'agit de s'adresser en particulier, continuellement, en matière intime,... à une femme, il est clair que cela doit se faire par une autre femme, à la condition que celle-ci soit compétente. C'est un point capital et difficile.

Il y a des directeurs de retraites communes qui ne permettraient même pas à d'autres prêtres de faire ainsi des directions particulières pendant les exercices qu'ils prêchent... encore moins à des religieuses !...

Je viens de passer quelques jours dans une maison de retraite hollandaise. L'usage est, là-bas, que trois ou quatre pères visitent les retraitants — étudiants et ouvriers — dans leur cellule pendant les temps libres. Tout le monde est d'accord pour se féliciter de ce système. Il suppose simplement un prédicateur, qui ne s'estime pas l'unique envoyé de Dieu, seul capable de dire tout ce qu'il faut ; qui ne

réclame pas le monopole de la direction. Il suppose seulement le travail en équipe, inspiré par la parole du Maître : « Où il y en aura deux ou trois réunis en mon nom : je serai au milieu d'eux ! ».

Aux religieuses destinées à aider ainsi les âmes qui cherchent Dieu dans la retraite, il sera nécessaire de bien connaître les Exercices par pratique personnelle et par étude continuelle ; mais aussi de bien connaître l'âme féminine et la vie féminine afin de pouvoir s'adapter à toutes les conditions spirituelles. On ne leur demandera somme toute pas plus que ce que l'on demande à toute éducatrice : d'avoir une intelligence aussi pénétrante que possible de chacune des chrétiennes qui les approchent pour entendre les paroles qui font vivre. Ce travail en équipe pour la retraite demande évidemment beaucoup de tact, mais est peut-être la seule manière de faire que la retraite soit une réflexion vraiment personnelle, un contact avec Dieu. Trop souvent, elle dégénère en journées « d'études » avec parlottes et discussions, pour se terminer le soir par un feu de camp ! Vu l'incapacité de beaucoup de contemporains à penser seuls, c'est-à-dire à penser tout court, cela peut être une façon « d'occuper » les retraitants et de canaliser leur turbulence : mais ce n'est certes pas un moyen de doter les catholiques d'une vie intérieure, d'un « contenu » solide qui puisse résister aux pressions du dehors. « Magis particulariter » reste une exigence irremplaçable.

Mais ce travail d'équipe suppose un milieu adapté. Seule une maison de retraite est ce milieu. L'épiscopat, en certains pays, interdit toute retraite en dehors des maisons construites pour les donner, ayant un règlement et des habitudes fermes, dont on ne se départit pas. Dans une grande ville comme Bruxelles par exemple que de pseudo-retraites ne voit-on pas annoncer en un an ! Les dames et jeunes filles qui ont du loisir, ou des « obligations », courent prendre un morceau de l'une ou de l'autre, se précipitent pour entendre « une fois » une « célébrité ». Hélas ! les souvenirs gardés de soi-disant retraites « d'anciennes élèves » dans les pensionnats ne permet pas un jugement beaucoup plus favorable.

La retraite est une « retraite » : « on se retire, on s'isole ; en changeant de demeure, choisissant une autre maison... où l'on soit le plus à l'écart possible... une solitude de ce genre procurera trois avantages principaux... Le premier est cette séparation d'avec tous ses amis et connaissances... et l'éloignement de toute affaire qui ne serait pas bien ordonnée au but de servir et louer Dieu Notre-Seigneur. Le second est que l'homme, dans cet isolement, n'a point l'esprit partagé entre plusieurs objets... Le troisième est que plus notre âme se trouve seule et séparée, plus elle se rend capable d'approcher tout près de son Créateur et Seigneur » (Ann. 20e).

La fondation du Cénacle est donc une œuvre magnifique dont il faut bénir Dieu et ses instruments, le P. Terme et la Mère Couderc.

III. LA SAINTETE DE LA MERE COUDERC ET LES EXERCICES

Du reste, la sainteté de la nouvelle bienheureuse est une merveilleuse confirmation du but de sa fondation. Elle voulait sanctifier les âmes par les Exercices. Ceux-ci l'ont d'abord sanctifiée elle-même et sa vie est comme le commentaire en action du texte ignatien : un « Working Model ».

Reprenons la suite des méditations : nous mettrons en marge les paroles et les actes de la Mère Thérèse.

1. *Le Fondement* : Le but et l'unique souci de la vie doit être le triomphe de Dieu ; le reste est indifférent : « Je n'ai qu'un désir : que Dieu soit glorifié, et qu'il le soit par notre petite congrégation ». Il est facile d'écrire une chose aussi simple ; il est héroïque d'en faire exactement le contenu de sa vie. La Mère Couderc était fondatrice et première Supérieure générale ; on l'a démise rudement. Elle n'a pas « désiré » rester en charge, ni rentrer en charge (elle en eut l'occasion... l'occasion d'une revanche). Elle n'a pas même désiré rester religieuse choriste. Elle n'a pas désiré donner les retraites (elle qui mieux que toutes les autres les comprenait). En grande sérénité, pendant une longue vie, qui fut une longue humiliation, une longue maladie, elle a pratiqué la véritable indifférence fondamentale, n'ayant d'intérêt que pour la gloire de Dieu procurée par le Cénacle : « Pourvu que cela aille, le reste lui était égal » (Déposition de la S. Pinson aux deux procès).

2. *La première semaine* doit donner le sens du péché, le sens de la sainteté de Dieu, le sens de sa miséricorde. La Mère Thérèse fit une confession générale qui prit plusieurs mois, non par scrupule, mais parce que, chaque semaine, elle s'examinait sur un commandement. Qui ne reconnaît la première manière de prier ? Cette vue du péché ne la repliait pas sur elle-même : « Plus l'âme voit sa misère et imperfection, plus son désir augmente de pouvoir s'identifier à la sainteté infinie... Je ne puis considérer autre chose : la sainteté de Dieu. Je ne puis que répéter : Jésus ayez pitié de moi... » (cfr 2^{d} Exerc. 1re sem. 4^{e} point)... « J'ai vu comme Dieu est bon pour moi... Dans toutes les grandes vérités, même le péché et ses châtiments ». C'est bien le colloque suggéré à la fin de la 1re, 2^{e} et 5^{e} méditations de la 1re semaine. « Le péché nous a réduits à cette triste condition de ne plus pouvoir rendre à Dieu l'hommage que nous Lui devons ». N'est-ce pas la signification vraie de la méditation sur les trois péchés ?

3. *L'appel du divin Conquérant* attend comme réponse un total engagement, une acceptation délibérée, mieux encore : un désir joyeux des risques et du renoncement, pour être certain d'un pur service. Un dimanche 26 juin : voici que la Mère Thérèse entend les cloches de la ville appelant à la messe... Une idée angoissante lui survient —

et à combien d'autres ? — pourquoi le monde après tant de siècles de messes quotidiennes n'est-il pas sauvé ? Elle comprend : le sacrifice est suffisant... L'acceptation en fait défaut! On ne se livre pas à Dieu... « Qu'est-ce que se livrer ? »

Avant de continuer à citer la Mère Thérèse, relisons les Exercices : « Ceux qui ont du jugement et de la raison, s'offriront tout entiers au travail. Ceux qui voudront montrer plus de cœur et se signaler au service de leur Roi éternel et universel Seigneur, non seulement s'offriront tout entiers au travail, mais encore, prenant l'offensive contre leur propre sensualité et contre leur amour charnel et mondain, feront des offres d'une plus grande valeur et d'un plus grand poids ». Ainsi parle saint Ignace.

Écoutons la Mère Couderc, fidèle mais personnel écho : « Se livrer, c'est plus que se dévouer, se donner, s'abandonner. C'est mourir à tout et à soi-même ; ne s'occuper du moi que pour le tourner à Dieu ; ne plus se chercher en rien, ni pour le spirituel ni pour le temporel ; ne plus chercher de satisfaction propre, mais uniquement le bon plaisir divin. C'est se détacher et ne tenir à rien, ni aux personnes, ni aux choses, ni aux temps, ni aux biens : accepter tout, se soumettre à tout... ».

4. *La méditation des deux Etendards* : La Mère Couderc l'a vécue. Elle a été incontestablement la victime de la subtile tentation d'assurer les finances de la congrégation naissante. Qu'on lise dans sa vie le début de ses humiliations et de sa mise à l'écart. Pour bâtir il fallait de l'argent : on compta sur deux recrues qui successivement supplantèrent la sainte fondatrice, et qui, l'une après l'autre, faillirent conduire la jeune institution à la catastrophe. Pour faire son œuvre, le Sauveur compte sur la pauvreté et l'humilité.

Ce n'est pas facile de se ranger à cet avis divin. Les âmes se partagent en trois catégories à ce sujet. La Mère Thérèse fut résolument de la troisième, celle du radicalisme par amour. « Vers la fin de 1837, écrivait-elle plus tard à sa Supérieure générale, plusieurs d'entre nous (il semble bien qu'il y ait ici un pluriel de modestie...) s'étaient offertes à ne rester dans la maison qu'en qualité de sœurs coadjutrices, déclarant qu'elles seraient heureuses d'aider à ce prix celles qui se montreraient dévouées au secours de la congrégation ». Avec une telle disposition d'âme, il n'est pas étonnant que la vie de la Mère Couderc fut un continuel exercice du troisième mode d'humilité, dont on comprend la très grande valeur, précisément à la lumière de son existence humiliée.

5. *Le troisième mode d'humilité.* Pour introduire ce qu'il nous faut raconter à ce sujet, rien ne vaut le témoignage de la Mère Lautier. « Sa fidèle servante fut jugée incapable, parce que moins favorisée de la science et autres dons naturels (elle était une paysanne ardéchoise et l'était restée dans son parler et ses manières). Tenue pour

telle au dedans et au dehors, elle eut de quoi satisfaire sa soif d'humiliations et de mépris qui dévorait son âme embrasée de l'amour divin ».

L'humilité, pour saint Ignace, n'est pas l'écrasement sous l'avanie, un consentement effondré à l'insuffisance, une culture du complexe d'infériorité, avec comme compensation à la médiocrité réelle une supériorité « mystique » dans les « mérites et dans la gloire future »! — somme toute : un repliement sur soi-même.

Considérons ce cas concret d'humilité supérieure authentique et féconde que constitue la Bienheureuse Couderc. Pour une prétendue incapacité d'administration financière, on la soumet à une Mademoiselle Marcende; on la relègue bientôt complètement au profit d'une veuve riche et noble, Madame de Lavilleurnoy, dont on attend merveille, — et qu'il faut destituer après onze mois de bévues!... — On se moque de la « paysanne »... Mais quand de nouvelles élections se présentent, c'est la Mère Thérèse qui assure le succès de la Mère Contenet. Elle consent délibérément et sereinement à être écartée. Aucun mot, aucune attitude de révolte contre quiconque. Elle sait bien que sa relégation est l'œuvre des PP. Renault et Fouillet. Elle se refuse à voir en eux autre chose que leur dévouement sincère au Cénacle naissant. Ce n'est pas qu'elle ne se rende pas compte du déni de justice, cruel mais inconscient, dont elle est victime. Elle écrira plus tard : « Dieu permet les erreurs des saints pour leur sanctification ».

Le tragique de son acceptation calme, c'est qu'elle assiste à la destruction de l'œuvre qu'elle sait être de Dieu, à laquelle elle a donné tout son avoir et toute sa vie. On écrira plus tard de l'expérience Villeurnoy, « qu'il a fallu quinze ans pour réparer les désastres accumulés en onze mois ». Thérèse, elle, dira : « Ce moment pénible entrait dans les desseins de la Providence, lesquels sont souvent inconnus aux hommes. Aussi doivent-ils être adorés, et, sans chercher à les scruter, on doit s'y soumettre... C'est ainsi qu'il fut fait! » Voilà le fait de son humilité, qui est attitude sereine sous l'humiliation. Quel est son secret ? L'amour ardent pour la volonté de Dieu. Mais la volonté de Dieu, pour Thérèse, ce n'était pas l'humiliation tout court : les dénis de justice, les erreurs et les fautes des autres. La volonté de Dieu, c'était le Cénacle, la communauté religieuse nouvelle qu'il fallait, coûte que coûte, établir pour sa plus grande gloire et le salut plus assuré des âmes. Son humilité est essentiellement obéissance et obéissance aveugle. On ne rend justice à la Bienheureuse qu'en la comprenant ainsi.

Toute communauté honnête est conforme à la loi divine qui préside à l'existence humaine; et dans le cas des communautés religieuses, cette conformité est parfaitement claire : l'autorité surnaturelle leur a donné leur véritable existence. Or toute communauté comporte

essentiellement un commandement et ne peut subsister que dans la soumission au chef. Celui-ci — dès qu'il est légitime — représente une présence active de Dieu, conduisant cette société humaine, vers son but surnaturel. Obéir sera toujours un acte de foi en la conduite divine, même quand on ne comprend pas bien les chemins par où Dieu mène.

Cette obéissance sera pareillement un acte d'espérance théologique, surtout quand cette obéissance est aveugle. Remarquons que cette « nuit obscure » ne signifie pas qu'on ne sait plus rien. On sait très bien une chose : Dieu mène au but; bien qu'on ne reconnaisse d'aucune façon la route que l'on suit pour l'instant, on compte fermement sur Lui, et on sait qu'on aboutira. La sérénité douloureuse n'est à aucun moment un désespoir auquel on se résigne, mais une « spes contra spem ». Dieu dira le dernier mot, et celui-ci sera parfait. Mais cette obéissance doit être aussi une charité, un amour. De Dieu d'abord : c'est clair. Mais aussi du prochain, et c'est encore très clair dans le cas de la Mère Thérèse.

Dans une communauté, l'obéissance est une insertion dans le corps, qui se fait au prix d'un renoncement à tout personnalisme égoïste, d'une soumission parfaite aux conditions d'existence et d'activité du Corps dont on a choisi d'être membre. « Pourvu que cela aille : le reste m'est égal ». Cette charité vis-à-vis du prochain très réel qu'est la communauté dans laquelle on vit, peut atteindre l'héroïsme, c'est-à-dire le renoncement total à soi-même. Du coup, c'est la perfection de la charité chrétienne : sacrifice entier de soi à Dieu, dans sa volonté concrètement réalisée par une communauté religieuse.

L'humilité de la Mère Thérèse est là, tout entière. Elle est obéissance sans barguigner aux Pères conseillers, à l'évêque, aux préposées du Cénacle. L'autorité la relègue, la fondatrice peut tout juste ratisser les plates-bandes! — Peu importe : la continuité dans l'existence de la Congrégation est à ce prix : Mère Thérèse le paie. Humiliée, anéantie comme le Sauveur... avec le Sauveur... pour le Sauveur. C'est bien l'authentique troisième mode d'humilité des Exercices.

6. *Les méditations de la vie du Sauveur.* Je n'ai pas trouvé beaucoup de réflexions de la Bienheureuse sur les mystères de la vie apostolique de Jésus. Mais voyez quel son ignatien ne rend pas ce témoignage sur son comportement la veille de Noël. « Elle s'identifiait si parfaitement avec les deux saints voyageurs se rendant à Bethléem, allant de porte en porte avec eux, qu'à la fin de cette journée de labeurs, elle disait qu'il était bien temps que les joies de la Nativité vinssent dès minuit la dédommager avec les saints personnages... ».

Comparons avec les indications du Livre des Exercices : « Je me tiendrai là, comme un petit pauvre et comme un indigne serviteur, les regardant, contemplant et servant dans leurs nécessités, comme si

j'étais présent... avec tout le dévouement et la révérence possible ».

Ce qui paraît avoir été l'objet presque exclusif de la contemplation de Mère Thérèse, c'est la Passion du Sauveur et tout à fait dans l'esprit de saint Ignace, qui ne veut pas seulement émouvoir sensiblement devant la souffrance du divin Crucifié, mais la faire comprendre comme suite du péché, comme amoureuse expiation du péché par le Sauveur; montrer dans le péché une raison nouvelle d'accepter la souffrance en union avec le Christ douloureux. Le 2e exercice suggère de demander avec instance « les larmes et une peine intime de la peine si grande que Jésus-Christ a ressentie pour moi »...

La Bienheureuse a été exaucée. Dans sa déposition au procès, la Mère Lautier témoigne : « En février 1878, j'appris que depuis 1869 elle était habituellement unie à Jésus souffrant au jardin des Olives. Les douleurs du Saint-Père et de l'Église, les maux causés par les sectes antichrétiennes, les péchés des hommes, tout cela était sans cesse devant les yeux intérieurs de son âme. Elle sentit la colère de Dieu, le poids et l'horreur de tous les péchés des hommes, comme si elle-même eût été coupable. Je l'entendais souvent pleurer... sangloter... Elle voyait Jésus à l'agonie, cherchant parmi les siens quelqu'un qui compatît à sa douleur — et les trouvant tous endormis... Elle voyait les causes de l'agonie, dans tous les temps, particulièrement dans notre temps; tous les péchés des hommes, tous les périls où les âmes, innocentes encore, allaient tomber... Elle sentait le combat qui se livrait dans le Cœur de Jésus entre son amour pour le Père et pour nous et son horreur du péché. »

La Mère Gréterin l'interrogea un jour sur ses sanglots : « Pourquoi pleurez-vous ? — Il a tant souffert! » Exemple parfait; réalisation idéale de l'état d'âme voulu par saint Ignace! Et en cela rien d'hystérique ni même de sentimental. Elle se tient, dans le coin obscur où on l'a reléguée, parfaitement en contact avec le monde, le monde de péché : non pour le maudire, mais pour s'identifier avec lui et pleurer et espérer comme a fait le Christ, Sauveur par cela même...

7. La contemplation pour obtenir l'amour. Nous avons d'elle-même un témoignage très éclairant. « Pendant mon action de grâce, je fis quelques réflexions sur la bonté de Dieu... cette bonté infinie, incréée, source de toutes les bontés, sans laquelle il n'y aurait aucune bonté ni dans les hommes, ni dans les autres créatures... Je vis écrit, en lettres d'or, ce mot de Bonté sur toutes les créatures... toutes portaient ce nom... Je le voyais même sur la chaise qui me servait de prie-Dieu. Je compris alors que tout ce que ces créatures ont de bon... tous les services et secours que nous recevons de chacune d'elles est un bienfait que nous devons à la bonté de notre Dieu, qui leur a communiqué quelque chose de sa bonté infinie afin que nous la rencontrions en tout et partout ».

C'est exactement décrire ce que saint Ignace veut que l'on obtienne par cette méditation. D'une manière plus brève, la bienheureuse s'est un jour expliquée autrement : « Qu'est-ce que le goût de Dieu ? — Le goût de Dieu : c'est ce que l'on peut expérimenter, quand le bon Dieu veut nous en favoriser, mais cela ne peut s'expliquer : c'est un doux sentiment de la *présence de Dieu et de son amour*... « Da mihi amorem tuum et gratiam : et hoc mihi sufficit! »

On peut donc ainsi illustrer les Exercices spirituels de citations de la Mère Couderc et d'exemples tirés de sa vie. Elle est bien fille des Exercices spirituels : elle fonde la Retraite du Cénacle pour qu'on y donne les Exercices... mais fut empêchée de les donner après les premiers essais!... « Elle n'était pas assez savante... cultivée... lettrée ». Cependant elle les a faits en perfection, en retirant exactement le profit spirituel qu'ils prétendent donner.

Pourquoi Dieu permit-il qu'on empêchât cette experte extraordinaire de les organiser ?

Dieu a ses raisons : mais on peut les deviner. Il importe surtout de *vivre* les Exercices, non pas tant de les donner. De la Mère Thérèse on pourrait dire « Optimam partem elegit »... Cette leçon est valable pour tous ceux qui doivent les faire faire aux autres... et dont on doit pouvoir répéter : « Coepit facere... et docere... ».

Autre chose. Pour la Bienheureuse, les Exercices ont été une introduction à la vie mystique, mais une vie en interférence parfaite avec le temps où elle vivait. Trop d'actifs de notre temps manquent de vie mystique c'est-à-dire de véritable amour de Dieu et de véritable affection pour les hommes. La vie de la Mère Couderc est une précieuse leçon... L'homme d'action vigoureux et entreprenant qu'était saint Ignace fait demander, comme une grâce de choix, le don des larmes : cfr la 3e semaine. Y a-t-il assez de « convertisseurs » qui sont vraiment navrés de l'offense faite à Dieu, pour le plus grand malheur des hommes ?... et dont cette douleur constitue le moteur de leur apostolat ?

Et encore. Les Exercices spirituels authentiques ne sont pas le fait de la masse, mais de l'individu : ne vont-ils pas ainsi cultiver l'égoïsme spirituel ? Au contraire : les Exercices servent grandement la communauté, puisqu'ils visent à y insérer des personnalités décidées à fouler aux pieds toutes les formes de l'égoïsme, à être totalement, héroïquement désintéressés. Et c'est de types humains pareils dont on a le plus pressant besoin. De tout cela, la Bienheureuse Thérèse Couderc est la démonstration parfaite : c'est ce que sa béatification veut dire. La glorification des saints vient toujours à son heure. A nous d'en saisir toute la portée.

L. De Coninck, S. I.

La Paroisse vivante

Il n'est jamais trop tard pour parler d'un bon livre (1) ni pour en recommander la lecture. Le clergé belge, dans son ensemble, n'est guère écrivain, encore que, ces dernières années, un bon nombre de pages excellentes aient été signées par nos prêtres, et qui supportent fort bien la comparaison avec des auteurs étrangers. Pour les méthodes apostoliques de conquête ou reconquête, volontiers on tournait les yeux vers la France, où tant d'initiatives généreuses et hardies naissaient. C'était justice. On s'engouait, on imitait : était-ce toujours sagesse et prudence ? Lorsque parut « La Paroisse vivante » du Curé de Sainte-Suzanne, M. l'abbé Ryckmans, vif fut l'intérêt et non moins vive la réaction en sens divers. L'apaisement s'est fait : le livre demeure valable. Je noterai les quelques réflexions qui me sont venues et surtout je poserai certaines questions, convaincu que l'auteur n'y verra que ce qui s'y trouve : une très grande admiration pour ce qu'il a fait et le souhait de mises au point qui paraissent s'imposer.

1. On sent, chez M. l'abbé Ryckmans, *le curé*, qui aime ardemment sa paroisse, ou plutôt « la Paroisse ». En quoi, il a parfaitement raison. Les affirmations qui claironnent que la « Paroisse » est périmée paraissent aussi puériles que celles qui poseraient que la « ville » n'a plus de sens ni de raison d'être. La Paroisse ne serait démodée, décidément archaïque, que si tous les civilisés étaient retournés à l'état nomade. Mais la « ville » de 1952 n'est plus le bourg féodal de 1253 : elle a évolué. Elle est autrement construite et autrement habitée, équipée, administrée. Peut-on dire que la transformation de la « Paroisse » ait suivi le même rythme ? L'impatience irritée de certains prêtres et laïcs zélés contre elle s'explique par cette stagnation. Ce n'est pas que l'institution elle-même soit sclérosée, incapable de s'adapter; mais ceux qui devraient en être les « animateurs », sont peut-être trop de simples « conservateurs », sans inquiétudes, tranquillisés par certaines apparences.

De là des conflits par exemple entre généreux chefs et conducteurs de « mouvements » et pasteurs, trop peu émus et fort peu mouvants; très, trop préoccupés de leur bercail et des ouailles qu'ils y paissent encore, ils ne semblent pas se rendre compte que l'huis est large ouvert et qu'une grande partie du troupeau s'est égaillée par monts et par vaux!

Le Curé de Sainte-Suzanne porte des jugements qui ont été vivement ressentis par certaines organisations. On ne saurait contester l'opportunité, la nécessité d'une activité apostolique, qui déborde ou même ignore — sans les nier ni les contester — les limites d'une paroisse. Le 3 mai 1951 le Pape, s'adressant aux chefs diocésains de l'Action catholique italienne, leur disait : « Quamvis Actio Catholica, in origine, sicut ipsa Ecclesia, sit organisata secundum dioeceses et paroecias, hoc tamen non prohibet quominus ulterius possit evolvi extra et supra augustos paroeciae limites. Fatendum immo est, quod, nonobstante pondere valorum viriumque fundamentalium paroeciae, quae substitui non possunt, complexio technica et spiritualis modernae vitae rapide se evolvens et crescens potest instanter expostulare ampliorem extensionem Actionis Catholicae ».

En effet : les problèmes que posent la Jeunesse Ouvrière, le monde des travailleurs adultes, le monde des intellectuels, les professions, la Famille ne sont

---

(1) A. Ryckmans. — *La Paroisse vivante*. Tournai-Paris, Casterman, 1950, 20 × 13 cm., 366 p. Prix : 75 frs belges.

pas circonscrits par les frontières paroissiales et ne peuvent être résolus comme il faut à l'intérieur de ce petit espace. D'autre part, les questions, que veulent résoudre les organismes spéciaux, ne sont pas toutes celles que pose la vie chrétienne. Il y a par exemple l'essentiel : l'exercice du pouvoir sacral, l'élévation à l'ordre surnaturel par les sacrements et tout ce que cela suppose, reste une attribution — « valor visque fundamentalis » — de la Paroisse. C'est de toute évidence. Ce qui envenime le conflit entre prêtres zélés, — il n'y a que ceux-là à se heurter en cette matière — c'est la tendance au totalitarisme de certains groupements. (N'a-t-on pas entendu, à Rome même durant le Congrès de l'Apostolat des laïcs, un prêtre réclamer pour une certaine forme de patronage, le monopole de la formation morale et religieuse de l'enfant : « l'école ayant prouvé son impuissance » ! ! !). A côté des fervents adeptes d'organisation, il y a les protagonistes du « témoignage » à rendre par les chrétiens — ce qui est très juste — mais manque de bon sens, si l'on récuse ou minimise avec dédain l'Action et la Liturgie — « le sacramentalisme ». L'erreur de ces hommes de bonne volonté est un exclusivisme, — un fanatisme au fond — qui ne tient pas compte de la réalité. Et c'est une formidable réalité par exemple que si les Syndicats chrétiens groupent plus de 400.000 adhérents en Belgique, tous les dimanches, dans les paroisses se rangent devant l'autel, combien de centaines de milliers de fidèles ! Chaque paroisse peut défier n'importe quelle organisation de réunir, *toutes les semaines,* autant d'adeptes venus non pour revendiquer ni s'amuser, mais pour faire acte d'adhésion à la foi de leurs Pères.

Je comprends parfaitement l'attachement — oserais-je écrire farouche — d'un curé qui réfléchit, à la Paroisse.

Reste à réaliser l'entente cordiale, intelligente et compréhensive, d'une institution millénaire et indispensable, irremplaçable (...quae substitui non potest) avec les nouvelles venues, dont l'efficacité est autre et la nécessité réelle. Si de part et d'autre on veut bien considérer et apprécier « labor et vis » des autres, ce ne sera pas impossible : ce sera même facile et merveilleusement fécond.

2. Comment s'y est pris le curé de Sainte-Suzanne pour réaliser une Paroisse vivante ? Il n'est pas le seul à en avoir une pareille. Mais la sienne l'est incontestablement. Pourquoi ? La manifestation la plus caractéristique de cette vitalité, c'est la messe dominicale. M. Ryckmans a réussi à créer une véritable communauté chrétienne, parce qu'il a consacré tous ses efforts, non pas seulement à la grand'messe mais à toutes les messes, et surtout à la dernière. L'autel est sans doute le centre ; mais la chaire joue un rôle primordial. Durant toutes les messes, les fidèles voient et entendent le curé, qui préside la liturgie eucharistique. Les minutes passées, le matin du dimanche, à l'église, ne sont pas vides, ennuyeuses... le temps s'écoule vite et pieusement. A la dernière messe, l'auditoire chante des textes appropriés et, les jours de grande fête, ne s'en retourne qu'après une hymne où s'exprime joyeusement l'idée, le sentiment du jour.

J'avoue toutefois que j'hésite à conseiller à tous cette manière de faire. Comme il y faut de qualités ! Y en a-t-il beaucoup qui en seraient capables ?... Peut-on espérer y réussir sans s'épuiser ?... Ce n'est sans doute pas impossible. Mais il y faut une formation appropriée. Il y a des endroits, où, plein de bonne volonté sans doute mais se confiant trop à l'improvisation, celui qui « instat orationi » ferait bien de s'abstenir... quelquefois du moins... « assueta vilescunt ! ... ».

Les pages écrites par le curé de Sainte-Suzanne sur le sermon sont d'un homme du métier et méritent méditation.

3. A côté de l'église, il y a le secrétariat paroissial, qui n'est pas un simple bureau d'état civil avec fichier à jour, mais un vrai « Seelsorgeamt », centre

pastoral. La caractéristique en est l'activité des auxiliaires paroissiales. Celles-ci ne sont pas seulement des âmes de bonne volonté, qui consacrent quelques heures de loisir à des écritures ou de petites besognes courantes, mais — excusez le mot trop industriel — des techniciennes de la recherche, de la visite... Pour faire œuvre utile, M. l'abbé Ryckmans pense — très justement — qu'il en faudrait 5 par 500 habitants. C'est juste mais effrayant! Il n'en a pas lui-même autant! En aura-t-il jamais autant ? De plus, il est, lui, dans des conditions de recrutement qui sont rarement réalisées! Dans d'autres pays, on a des écoles de formation d'auxiliaires paroissiales, comme chez nous il y a des écoles d'assistantes sociales. Il faut souhaiter que ceux qui sont capables de créer pareil institut, le fassent. Un essai avait été tenté, mais faute de toutes les sympathies nécessaires, il n'a pas continué. Puisse-t-il être repris!...

4. Dans la paroisse Sainte-Suzanne se trouve un building occupé par toute une petite paroisse; dans les grandes villes, ce genre d'habitation se multiplie et pose de gros problèmes de pénétration, de contact... Maintes fois, je les ai rencontrés, ces « insulae » inabordables, qui forment à eux seuls un « quartier ». J'ai entendu développer un plan d'urbanisation, dans un faubourg de Bruxelles. On prévoit la construction de logements de 1.200 personnes... On en construirait 6 de cette sorte!! Le rez-de-chaussée de chacun comportant tous les magasins et toutes les utilités... (bains, par exemple...) pour les habitants du bâtiment! L'apostolat paroissial du Building!... « La Paroisse vivante » n'aborde ce problème que par la tangente — suggestive hélas! — du parlophone!

5. Il y a une dernière question, à laquelle je ne trouve pas de réponse dans le livre. Quel est le rôle des vicaires dans la Paroisse ? Je vois bien celui des auxiliaires et des laïcs. Mais les coopérateurs officiels du curé, que doivent-ils faire ? Que leur réserve-t-on ? Comment divise-t-on les secteurs de l'activité pastorale ? Une équipe sacerdotale, cordialement unifiée, fait merveille... et c'est la plus efficace manière de susciter des vocations. La répartition raisonnée des prédications, la bonne marche et la coordination, joyeusement voulue par tous, des organisations diverses, l'assignation des secteurs de la paroisse, la préparation en commun des grands jours paroissiaux... Comment tout cela se réalise-t-il à Sainte-Suzanne ? — On souhaite qu'une prochaine réédition apporte réponse. Peut-être la trouvera-t-on dans le livre qu'on nous annonce sur la Paroisse « bourgeoise ».

On le voit : le livre fait réfléchir : il le fait parce qu'il est vécu. Il est une bonne action, une action pastorale, une de plus à l'actif de ce curé de grande ville.

L. De Coninck, S. I.

Un Livre posthume d'André Gide

Au moment où Gide s'éteignait, il y a quelques mois à peine, sa sérénité scandalisa les catholiques et réjouit ses partisans. Elle n'était qu'apparence, comme le prouve le petit recueil auquel le « *Culex* » de Virgile a fourni le titre : « *Et nunc manet in te* » (1). Nous trouvons ici des souvenirs et des pages de journal, presque toutes inédites, dont la femme de l'auteur fait l'unique objet. Ces notes ont été rédigées entre 1916 et 1939, mais puisque Gide s'est refusé à les laisser paraître de son vivant, sauf pour une douzaine d'élus, le secret qu'elles renferment dut peser également sur ses dernières années. Or le mystère aujourd'hui dévoilé n'est rien moins que la faillite du gidisme dans la vie même de Gide.

Mais avant de se perdre, Gide avait rendu sa femme malheureuse, humainement du moins. Le vice du mari, bientôt connu de l'épouse, détruisit l'amour en elle, et l'écrivain avoue que sa conduite précipita la vieillesse de sa compagne. Chez elle dominaient le besoin de calme et la discrétion. Ces qualités ne firent qu'aiguiser sa sensibilité meurtrie. Son tact, qui la retint de quitter jamais le foyer, la poussait par ailleurs à détacher d'elle l'homme qu'elle ne pouvait plus aimer. Il est vrai aussi qu'elle désirait totale, entre elle et lui, la séparation des âmes, par suite du jugement sévère que sa rectitude l'obligeait à porter sur l'œuvre littéraire de son conjoint : « Rien de bon ne peut sortir de là » (2) ; « l'approbation d'un seul simple « honnête homme », c'est cela seul qui m'importe, et que ton livre n'obtiendra pas » (3).

L'épouse déçue se tourna vers Dieu. Non sans effroi, Gide voyait le protestantisme de sa femme s'imprégner d'esprit catholique, et il croyait deviner qu'elle rêvait de vœux de religion. Elle se dévouait aux pauvres en restaurant leurs bicoques branlantes. Ses bonnes prenaient une grande part de son affection. Et jusqu'aux chiens et aux chats abandonnés : « parias rogneux, pelés, borgnes, estropiés » (4), jusqu'aux fleurs rejetées par son mari, comme trop banales, prolongeaient grâce à ses soins leur médiocre existence. Infirme et proche de la mort, elle revint de cœur à son époux. Elle accepta de lui des sollicitudes auxquelles longtemps elle s'était dérobée, plus douces sans doute à lui qu'à elle. Gide reçut ainsi d'elle le dernier témoignage d'une vertu qu'il n'a jamais appelée de son vrai nom : charité.

En regard de cette femme parfaite, voici l'associé de sa vie, livré à d'abominables plaisirs, mais se sentant si misérable. Plusieurs de ses confidences ne s'adressent évidemment qu'à des lecteurs avertis. Nous avouons ici ne pas comprendre M. P. Beguin, quand il trouve au livre un air de contentement. Est-il vrai que toutes les complications, causées ou subies par l'auteur dans l'union du mariage, « furent pour lui de très féconde conséquence (5) » ?

Du jour où sa compagne déchira les lettres qu'il lui avait écrites, Gide eut conscience qu'il était moralement ruiné : « Je n'ai plus de cœur à rien. Je me serais tué sans effort (6)... il me semblait que jamais plus je ne pourrais cher-

---

(1) « *Et nunc manet in te* » suivi de « *Journal intime* », Neuchâtel et Paris, « *Ides et Calendes* », 1951.
(2) « *Et nunc manet in te* », p. 68.
(3) *Ibid.*, p. 114.
(4) *Ibid.*, p. 59.
(5) « Esprit », novembre 1951, pp. 737-741.
(6) « *Et nunc manet in te* », p. 79.

cher à vivre » (7). L'échec de sa vie conjugale aurait-il pourtant permis à Gide de marquer des points dans d'autres secteurs ? Certaines de ses phrases enlèvent à ce sujet toute illusion. Il confesse la plénitude de la catastrophe : « La partie est perdue que je ne pouvais gagner qu'avec elle (8)... J'étais, je suis encore, comme quelqu'un qui s'enlise dans un marais puant, cherchant autour de lui quoi que ce soit de fixe, où prendre appui, mais entraînant avec lui et enfonçant dans cet enfer boueux tout ce à quoi il se raccroche. A quoi bon parler de cela ? Sinon, peut-être, afin que plus tard se sente moins seul dans sa détresse, tel autre, désespéré comme moi, qui me lirait, à qui je voudrais tendre une main secourable.

» Sortirai-je de cette fondrière ? J'ai déjà traversé des époques d'opprobre, où me venait au cœur le cri de l'apôtre : « Seigneur ! sauve-nous, nous périssons ! » (Et même je savais pousser ce cri en grec). Car il ne me paraissait pas qu'un salut fût possible sans quelque intervention surnaturelle » (9).

Pour donner la mesure de l'abîme où il est plongé, l'écrivain emprunte à plusieurs reprises la comparaison de l'enfer (10), de même qu'il attribue à un démon la tentation qui l'assaille et le vainc (11).

Hélas ! le désespoir de Gide le mène rarement au goût du salut, l'horreur du mal à l'attrait du bien. Un jour cependant l'amour de sa femme lui fait souhaiter de la rencontrer dans les régions éternelles où elle montait si volontiers. Elle semble alors une Béatrice de la douleur, indiquant les cieux dont l'assurance la réconforte, à l'être qui causa ses larmes : « Elle croyait à l'immortalité ; et c'est à moi surtout qu'il ferait bon d'y croire, puisque c'est elle qui m'a laissé (12)... Si différente de moi qu'elle pût être, c'est de l'avoir connue qui me fait si souvent me sentir un étranger sur cette terre, jouant au jeu de la vie sans trop y croire, pour avoir connu par elle une moins tangible mais plus véritable réalité. Mon intelligence pouvait bien la nier, cette réalité secrète ; avec elle, je la sentais » (13). D'ailleurs que dit le titre de l'ouvrage ? L'auteur y exprime sûrement sa volonté de rejoindre son épouse au delà de la mort. Mais l'union qu'il souhaite, ou mieux, qu'il affirme, n'implique-t-elle pas de façon confuse l'accord fondamental des pensées et des croyances ?

Gide est la victime du protestantisme. Protestante, son éducation puritaine qui, étouffant et niant en lui la chair, ne servit qu'à exciter les vengeances de celle-ci ; protestant, au moins d'origine, le libéralisme intellectuel qui le laissa, devenu maître de sa pensée, s'égarer en dehors de toute loi et tirer des Ecritures l'approbation de ses licences.

Et que dire de l'humanisme gidien ? Pour avoir voulu émanciper tous ses désirs, Gide n'est parvenu qu'à se disperser, pauvre créature écartelée, dont le corps et l'âme vont dans des sens contraires, en quête à la fois d'abjection et d'idéal, se targuant de sincérité et célant aux yeux du monde sa tristesse qui fut le châtiment temporel de ses fautes.

Mais n'avons-nous pas franchi déjà les bornes du respect que le chrétien s'impose devant les âmes et les tombes !

A. WANKENNE, S. I.

---

(7) « *Et nunc manet in te* », p. 87.
(8) *Ibid.*, p. 115.
(9) *Ibid.*, pp. 116-117. Ce texte fut écrit par Gide après la mort de sa femme.
(10) *Ibid.*, pp. 106-107, p. 117.
(11) *Ibid.*, p. 40.
(12) *Ibid.*, p. 64.
(13) *Ibid.*, p. 70. Les deux derniers textes sont postérieurs à la mort de Madeleine Gide.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Le Saint-Père a prononcé ces derniers mois trois discours qui ont trait aux questions conjugales et nous apportent, outre le rappel précis de la doctrine de l'Eglise sur les problèmes les plus actuels, des directives importantes inspirées par certains courants d'aujourd'hui.

Allocution de S.S. Pie XII à des pères de famille français le 18 septembre 1951. — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, pp. 730-734).

1. *Devoirs des pères de famille.* Dans la première de ces allocutions, le Pape décrit d'abord les deux grands devoirs des pères de famille : devoir intérieur « au sanctuaire du foyer familial, de pourvoir à la conservation, à la santé corporelle, intellectuelle, morale et religieuse de la famille » ; devoir extérieur, « de défendre et de promouvoir ses droits sacrés », de les promouvoir « en réclamant, de la société politique et culturelle, tout au moins les moyens indispensables à leur libre exercice ». La base de ces exigences se résume dans la règle : « La famille n'est pas pour la société ; c'est la société qui est pour la famille »... « La famille est la cellule fondamentale, l'élément constitutif de la communauté de l'Etat ».

Voici les principales « valeurs », qui, actuellement surtout, doivent « assurer à la famille l'ordre, la dignité humaine, la santé, la félicité » et que l'Etat, « en vertu même de l'instinct de conservation », doit lui garantir, parce qu'elles sont « les éléments mêmes du bien commun » et qu'« il n'est jamais permis de les sacrifier à ce qui pourrait être apparemment un bien commun » : « l'indissolubilité du mariage ; la protection de la vie avant la naissance ; l'habitation convenable de la famille, non pas d'un ou de deux enfants, ou même sans enfant, mais de la famille normale plus nombreuse ; fourniture du travail, car le chômage du père est la plus amère détresse de la famille ; le droit des parents sur les enfants vis-à-vis de l'Etat ; la pleine liberté pour les parents d'élever leurs enfants dans la vraie foi et, par conséquent, le droit des parents catholiques à l'école catholique ; des conditions de vie publique et notamment une moralité publique telles, que les familles et surtout la jeunesse ne soient pas dans la certitude morale d'en subir la corruption ».

Pour soutenir ces droits essentiels, que les pères de famille s'unissent, qu'ils travaillent à éclairer l'opinion publique inlassablement. Même dans le cas où on devrait céder devant la supériorité des forces politiques, « on ne capitule pas, on patiente ».

2. *Condamnation des publications d'initiation sexuelle exagérée.* La seconde moitié de l'allocution est tout entière consacrée à dénoncer une « propagande funeste... bien qu'elle émane cette fois de source catholique et qu'elle vise à agir sur les catholiques... Nous voulons parler ici d'écrits, livres et articles, touchant l'initiation sexuelle, qui souvent obtiennent aujourd'hui d'énormes succès de librairie et inondent le monde entier, envahissant l'enfance, submergeant la génération montante, troublant les fiancés et les jeunes époux »...

« On reste atterré en face de l'intolérable effronterie d'une telle littérature : alors que, devant le secret de l'intimité conjugale, le paganisme lui-même semblait s'arrêter avec respect, il faut en voir violer le mystère et en donner la

vision — sensuelle et vécue — en pâture au grand public, à la jeunesse même. Vraiment c'est à se demander si la frontière est encore suffisamment marquée entre cette initiation, soi-disant catholique, et la presse ou l'illustration érotique et obscène, qui, de propos délibéré, vise la corruption ou exploite honteusement, par vil intérêt, les plus bas instincts de la nature déchue »...

« Cette propagande menace le peuple catholique d'un double fléau. En premier lieu, elle exagère outre mesure l'importance et la portée, dans la vie, de l'élément sexuel. Accordons que ces auteurs, du point de vue purement théorique, maintiennent encore les limites de la morale catholique; il n'en est pas moins vrai que leur façon d'exposer la vie sexuelle est de nature à lui donner, dans l'esprit du lecteur moyen et dans son jugement pratique, le sens et la valeur d'une fin en soi. Elle fait perdre de vue la vraie fin primordiale du mariage, qui est la procréation et l'éducation de l'enfant, et le grave devoir des époux vis-à-vis de cette fin, que les écrits dont nous parlons laissent par trop dans l'ombre.

» En second lieu, cette littérature, pour l'appeler ainsi, ne semble tenir aucun compte de l'expérience générale, d'hier, d'aujourd'hui et de toujours, parce que fondée sur la nature, qui atteste que, dans l'éducation morale, ni l'initiation ni l'instruction, ne présente de soi aucun avantage, qu'elle est, au contraire, gravement malsaine et préjudiciable, si elle n'est fortement liée à une constante discipline, à une vigoureuse maîtrise de soi-même, à l'usage, surtout, des forces surnaturelles de la prière et des sacrements. Tous les éducateurs catholiques dignes de leur nom et de leur mission savent bien le rôle prépondérant des énergies surnaturelles dans la sanctification de l'homme, jeune ou adulte, célibataire ou marié. De cela, dans ces écrits, à peine souffle-t-on un mot, si encore on ne le passe pas tout à fait sous silence. Les principes mêmes que, dans son Encyclique « *Divini illius Magistri* », Notre Prédécesseur Pie XI a si sagement mis en lumière concernant l'éducation sexuelle et les questions connexes, sont — triste signe des temps! — écartés d'un revers de main ou d'un sourire : Pie XI, dit-on, écrivait cela il y a vingt ans, pour son époque. Depuis on a fait du chemin! » (Voir *N.R.Th.*, 1930, p. 323).

Le Pape termine en exhortant les pères de famille de partout à se coaliser avec les femmes et les mères catholiques pour combattre toutes les propagandes malsaines.

Discours de S.S. Pie XII aux membres du Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes, en date du 29 octobre 1951. — (*Osservatore Romano*, 29-30 oct. 1951, p. 3-4).

Pour tracer aux sages-femmes italiennes le programme de leur apostolat professionnel, le Saint-Père leur adresse un discours important où, après avoir insisté sur la nécessité de leur valeur professionnelle, humaine et chrétienne, il traite *les grands thèmes doctrinaux de la moralité conjugale.*

Préambule. Puisque Dieu a établi la collaboration de l'homme à l'œuvre de la création, tous ceux qui y apportent leur aide — et c'est là la grandeur et la beauté de la profession des sages-femmes — doivent « connaître l'ordre que le Créateur veut qu'on maintienne dans la transmission de la vie et les lois qui y président ».

« Cet ordre, fixé par l'intelligence suprême, est dirigé vers la fin voulue par le Créateur. Il embrasse l'œuvre extérieure de l'homme et aussi l'adhésion intérieure de sa libre volonté; il implique l'action et aussi l'omission obligatoire. La nature met à la disposition de l'homme tout l'enchaînement des causes, d'où va surgir une vie humaine nouvelle; c'est le rôle de l'homme d'en

déclancher la force vitale, c'est celui de la nature d'en développer le cours et de le conduire à l'accomplissement. Du moment que l'homme a fait sa part et a mis en mouvement la merveilleuse évolution de la vie, son devoir est d'en respecter religieusement le progrès, devoir qui lui défend d'arrêter l'œuvre de la nature ou d'en empêcher le naturel développement ».

Première partie. « Votre apostolat professionnel s'exerce en premier lieu par l'intermédiaire de votre personne ».

C'est pourquoi : « estimées et appréciées, comme vous l'êtes, pour votre conduite personnelle non moins que pour votre science et votre expérience, vous vous verrez confier de bon cœur le soin de la mère et de l'enfant et, peut-être, sans vous en apercevoir, vous exercerez un profond apostolat, souvent silencieux, mais aussi efficace, de christianisme vécu. Si grande en effet que puisse être l'autorité morale due aux qualités proprement professionnelles, l'action de l'homme sur l'homme s'exerce surtout sous le double sceau de la vraie humanité et du vrai christianisme ».

Deuxième partie. « Le deuxième aspect de votre apostolat est le zèle à défendre la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine ».

1. *Tu ne tueras pas.*

« Le Seigneur a fait tout ce qui existe sur la terre pour l'homme ; et l'homme lui-même, en ce qui regarde son être et son essence, a été créé pour Dieu, et non pour quelque créature que ce soit, bien que, dans son opération, il ait des obligations aussi envers la communauté. Or l'enfant, même avant d'être né, est « homme » au même degré et au même titre que sa mère ».

« En outre, tout être humain, même l'enfant dans le sein de sa mère, tient le droit à la vie *immédiatement* de Dieu, non de ses parents, ni de quelque société ou autorité humaine que ce soit. Il n'y a donc aucun homme, aucune autorité humaine, aucune science, aucune « indication » médicale, eugénique, sociale, économique, morale qui puisse exhiber ou conférer un titre juridique valable pour disposer *directement* et délibérément d'une vie humaine innocente, c'est-à-dire pour en disposer en vue de sa destruction, que celle-ci soit un but, ou un moyen pour un autre but peut-être nullement illicite en soi. Ainsi, par exemple, sauver la vie de la mère est une fin très noble, mais la suppression directe de l'enfant comme moyen pour une telle fin, n'est pas légitime. La destruction directe d'une vie prétendûment « sans valeur », née ou pas encore née, pratiquée il y a quelques années en grand nombre, ne peut se justifier en aucune manière. C'est pourquoi, lorsque cette pratique fut instaurée, l'Eglise déclara formellement qu'il était contraire au droit naturel et à la loi divine positive, et par conséquent illicite, de tuer, même sur l'ordre de l'autorité publique, ceux qui, bien qu'innocents, mais en raison de tares physiques ou psychiques, sont inutiles à la nation, et même lui deviennent une charge (Décret du S. Office, 2 déc. 1940, *A.A.S.*, XXXII, 1940, pp. 553-554) » (voir *N.R.Th.*, 1945, p. 846). « La vie d'un innocent est intangible et tout attentat direct ou agression contre elle est une violation d'une des lois fondamentales, sans lesquelles est impossible la vie en société dans la sécurité. Nous n'avons pas besoin de vous enseigner dans le détail le sens et la portée, dans votre profession, de cette loi fondamentale. Mais ne l'oubliez pas, au-dessus de toute loi humaine, au-dessus de toute « indication », se dresse, indéfectible, la loi de Dieu ».

De là découle, pour les sages-femmes en particulier, le devoir de « prendre au besoin hardiment la défense de la vie encore cachée et sans protection de l'enfant ».

2. *L'accueil de la vie.*

« Répandez dans le cœur et l'esprit de la mère et du père l'estime, le désir, la joie, l'accueil plein d'amour pour le nouveau-né dès son premier vagissement. L'enfant dès le sein de la mère est un don de Dieu, lequel en confie le soin aux parents. Avec quelle délicatesse, quel charme, l'Ecriture Sainte décrit la gracieuse couronne des enfants réunis autour de la table paternelle »...

« Aussitôt après la naissance, hâtez-vous, comme déjà le faisaient les anciens romains, de déposer l'enfant dans les bras de son père, mais dans un esprit incomparablement plus élevé. Dans leur pensée, c'était l'affirmation de la paternité et de l'autorité qui en découle; dans la vôtre, c'est l'hommage de reconnaissance à élever vers le Créateur, c'est l'imploration de la bénédiction divine, l'engagement d'accomplir avec un amour dévoué la tâche confiée par Dieu. Si le Seigneur loue et récompense le serviteur fidèle pour avoir fait fructifier cinq talents, quel éloge, quelle récompense réservera-t-il au père qui aura gardé et élevé pour Lui la vie humaine qui lui fut confiée, plus précieuse que tout l'or et tout l'argent du monde ».

« Pourtant c'est à la mère surtout que s'adresse votre apostolat... C'est votre rôle de lui faire goûter, moins par les mots que par toute votre manière d'être et d'agir, la grandeur, la beauté, la noblesse de cette vie qui s'éveille, se forme et vit dans son sein, qui naît d'elle, qu'elle porte en ses bras et nourrit à son cœur »... « La femme se sauvera par les enfants qu'elle met au monde » (*I Tim.*, II, 15).

3. *Mentalité contre nature.*

Hélas, beaucoup plus souvent domine l'idée et le mot du lourd « poids » qu'imposent les enfants. « Comme cette mentalité est opposée à la pensée de Dieu et au langage de la Sainte Ecriture, et aussi à la saine raison et au sentiment de la nature. S'il existe des conditions et des circonstances où les parents, sans violer la loi divine, peuvent éviter la « bénédiction » des enfants, toutefois ce cas de force majeure n'autorise pas à pervertir les idées, à déprécier les valeurs, à mésestimer la mère qui a eu le courage et l'honneur de donner la vie ».

4. *Baptême d'urgence.*

Le Pape insiste enfin sur le devoir d'administrer le baptême : « Un acte d'amour peut suffire à l'adulte pour obtenir la grâce sanctifiante et suppléer au baptême. Pour celui qui n'est pas né ou pour le nouveau-né... cette voie n'est pas ouverte. Si donc l'on considère que la charité envers le prochain impose de l'assister en cas de nécessité, que cette obligation est d'autant plus grave et plus urgente que plus grand est le bien à procurer ou le mal à éviter, et que celui qui est dans le besoin est moins capable de s'aider et de se sauver par lui-même, alors il est facile de comprendre la grande importance de pourvoir au baptême d'un enfant, privé de tout usage de la raison et en grave danger ou condamné à une mort certaine. Sans doute, ce devoir oblige en premier lieu les parents. Mais, en cas d'urgence, quand il n'y a pas de temps à perdre ou qu'il n'est pas possible d'appeler un prêtre, c'est à vous que revient le sublime devoir de conférer le baptême ».

Troisième partie. « Un troisième aspect de votre apostolat professionnel pourrait s'appeler l'assistance à apporter à la mère dans l'accomplissement prompt et généreux de sa fonction maternelle ».

Après avoir rappelé le « fiat » de Marie, qu'il appelle « un « oui » ardent à la vocation de mère », « maternité virginale », il est vrai, « incomparablement

supérieure à toute autre, réelle cependant dans le vrai et propre sens du mot », le Pape poursuit :

« C'est une des exigences fondamentales de l'ordre moral véritable qu'à l'usage des droits conjugaux, corresponde la sincère acceptation intérieure de la tâche et des devoirs de la maternité. A cette condition la femme marche dans la voie tracée par le Créateur vers le but qu'Il a assigné à sa créature, en la rendant, par l'exercice de cette fonction, participante de sa bonté, de sa sagesse et de sa toute-puissance, selon le message de l'Ange : « Concipies in utero et paries, tu concevras dans ton sein et tu enfanteras ».

Aux sages-femmes donc d'« agir pour maintenir, réveiller, stimuler le sens et l'amour du devoir de la maternité ».

Cette action doit surtout s'exercer là où, comme, hélas, souvent, « l'enfant n'est pas désiré et, bien pis, redouté ». D'abord, « avant tout, négativement, en refusant toute coopération immorale » qui vise à empêcher la procréation et la conservation de l'enfant. « Ensuite, aussi positivement, en appliquant délicatement vos soins à dissiper les préjugés, les diverses appréhensions ou les prétextes pusillanimes, à écarter, pour autant que cela vous est possible, les obstacles même extérieurs qui peuvent rendre pénible l'acceptation de la maternité ».

« C'est pourquoi votre profession vous astreint à avoir une claire connaissance de cette loi divine, de façon à la faire respecter, sans rester en deçà, ni aller au delà de ce qu'elle prescrit ».

1. *Rappel de la condamnation de l'onanisme.*

« Notre prédécesseur Pie XI d'heureuse mémoire dans son Encyclique « *Casti Connubii* » du 31 décembre 1930, proclama de nouveau solennellement la loi fondamentale de l'acte et des relations conjugales : savoir que tout attentat des conjoints, dans l'accomplissement de l'acte conjugal ou dans le déroulement de ses conséquences naturelles, attentat ayant pour but de priver l'acte de la puissance qui lui est inhérente et d'empêcher la procréation d'une nouvelle vie, est immoral; et qu'aucune « indication » ou nécessité ne peut faire d'une action intrinsèquement immorale un acte moral et légitime (*A.A.S.*, XXII, 1930, p. 559 sq.) » (voir *N.R.Th.*, 1931, p. 156). « Cette prescription est en pleine vigueur aujourd'hui comme hier et elle le sera encore demain et toujours, parce qu'elle n'est pas un simple précepte du droit humain, mais l'expression d'une loi naturelle et divine ».

« Que Nos paroles soient une norme sûre pour tous les cas où votre profession et votre apostolat exigent de vous une détermination claire et ferme ».

2. *La stérilisation.*

« Il y aurait plus qu'un simple défaut d'empressement au service de la vie, si l'attentat de l'homme ne regardait pas seulement un acte singulier, mais atteignait l'organisme même, dans le but de le priver, par le moyen de la stérilisation, de la faculté de procréer une nouvelle vie »... « La stérilisation directe, c'est-à-dire celle qui vise, comme moyen ou comme but, à rendre impossible la procréation, est une grave violation de la loi morale et est, en conséquence, illicite. Même l'autorité publique n'a aucun droit, sous le prétexte de n'importe quelle « indication », de la permettre et beaucoup moins de la prescrire ou de la faire exécuter au préjudice des innocents. Ce principe se trouve énoncé dans l'Encyclique déjà mentionnée de Pie XI sur le mariage (*l.c.*, p. 564-565) » (*N.R.Th.*, *l.c.*, p. 160). « Aussi quand, il y a de cela une dizaine d'années, on en vint à pratiquer la stérilisation toujours plus largement, le Saint-Siège se vit dans la nécessité de déclarer expressément et publiquement que la stérilisation

directe, tant perpétuelle que temporaire, soit de l'homme, soit de la femme, est illicite en vertu de la loi naturelle, de laquelle l'Eglise elle-même, comme vous le savez, n'a pas le pouvoir de dispenser (Décret du S. Office, 22 février 1940, *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 70) » (voir *N.R.Th.*, 1940, p. 329).

3. *Recours aux périodes agénésiques de la femme.*

« C'est votre tâche, et non celle du prêtre, d'instruire les conjoints, soit en conversation privée, soit au moyen de publications sérieuses, sur l'aspect biologique et technique de la théorie, sans cependant vous laisser attirer à une propagande qui ne serait ni juste ni convenable »... Mais aussi devez-vous, « comme femmes et comme chrétiennes, connaître et défendre les règles morales, auxquelles est soumise l'application de cette théorie. C'est en quoi l'Eglise est compétente ».

D'abord les époux peuvent « faire usage de leur droit conjugal aussi les jours de stérilité naturelle ».

Mais, si l'on va plus loin, « en réservant l'acte conjugal exclusivement à ces jours-là, alors la conduite des époux doit être examinée attentivement ».

a) *Mariage invalide.* « Si déjà au moment de la conclusion du mariage, au moins l'un des deux époux avait eu l'intention de restreindre, aux moments de stérilité, le *droit* conjugal lui-même, et pas seulement l'*usage* de ce droit, de sorte que, aux autres jours, l'autre époux n'aurait pas non plus le droit de réclamer l'acte, cela impliquerait un défaut essentiel du consentement matrimonial, qui comporterait de soi l'invalidité du mariage lui-même, pour la raison que le droit dérivant du contrat matrimonial est un droit permanent, ininterrompu, et non pas intermittent, de chacun des époux vis-à-vis de l'autre ».

b) *Continence périodique.* « Mais si cette limitation de l'acte aux jours de stérilité naturelle porte, non sur le droit lui-même, mais seulement sur l'usage du droit, la validité du mariage reste hors de discussion; toutefois la licéité morale d'une telle conduite des époux serait à affirmer ou à nier, selon que l'intention d'observer constamment ces périodes est basée, ou non, sur des motifs moraux suffisants et sûrs. Le seul fait que les époux n'offensent pas la nature de l'acte et sont même prêts à accepter et à élever l'enfant qui, malgré leurs précautions, viendrait au monde, ne suffirait pas à lui seul à garantir la rectitude des intentions et la moralité indiscutable de ces motifs eux-mêmes ».

La loi de l'état de vie. « La raison en est que le mariage oblige à un état de vie qui, de même qu'il confère certains droits, impose également l'accomplissement d'une œuvre positive regardant cet état lui-même. Dans ce cas on peut appliquer le principe général qu'une prestation positive peut être omise, si de graves motifs, indépendants de la bonne volonté de ceux qui y sont obligés, démontrent que cette prestation est inopportune ou prouvent qu'elle ne peut être légitimement réclamée par le requérant, en l'espèce, le genre humain ».

« Le contrat matrimonial, qui confère aux époux le droit de satisfaire l'inclination de la nature, les constitue en un état de vie, l'état conjugal. Or aux époux qui en font usage en accomplissant cet acte spécifique de leur état, la nature et le Créateur imposent la fonction de pourvoir à la procréation du genre humain. C'est là la prestation caractéristique qui fait la valeur propre de leur état, le *bonum prolis*. L'individu et la société, le peuple et l'Etat, l'Eglise elle-même dépendent pour leur existence, dans l'ordre établi par Dieu, du mariage fécond. Dès lors, embrasser l'état de mariage, user constamment de la faculté qui lui est propre et qui n'est licite que dans cet état et, d'autre part, se soustraire toujours et délibérément, sans un grave motif, à son premier devoir, ce serait pécher contre le sens même de la vie conjugale ».

L'exception. « De cette prestation positive obligatoire, peuvent dispenser,

même pour longtemps, aussi pour la durée entière du mariage, des motifs sérieux, comme ceux qu'il n'est pas rare de trouver dans ce qu'on appelle l'« indication » médicale, économique, eugénique et sociale. D'où il suit que l'observance des époques infécondes peut être *licite* sous l'aspect moral et, dans les conditions indiquées, elle est réellement telle. Si cependant il n'existe pas, d'après un jugement raisonnable et juste, de telles raisons graves, personnelles ou dérivant des circonstances extérieures, la volonté d'éviter habituellement la fécondité de l'union, tout en continuant à satisfaire pleinement la sensualité, ne peut découler que d'une fausse appréciation de la vie — et de motifs étrangers aux saines règles de la moralité ».

c) *Application* au cas « très délicat »... « où l'on ne peut exiger que soit couru le risque de la maternité, laquelle même doit être absolument évitée, et que d'autre part l'observation des périodes agénésiques n'apporte pas une sécurité suffisante ou doit être écartée pour d'autres motifs ».

« Si d'après votre jugement sûr et expérimenté, les conditions requièrent absolument un « non », c'est-à-dire l'exclusion de la maternité, ce serait une erreur et un tort d'imposer ou de conseiller un « oui ». Il s'agit ici d'une vérité de faits concrets, et par conséquent d'une question, non de théologie, mais de médecine; elle est donc de votre compétence. Cependant, dans ces cas, les époux n'attendent pas de vous une réponse médicale, nécessairement négative, mais l'approbation d'une « technique » de l'activité conjugale assurée contre le risque de la maternité. Et c'est ainsi que vous êtes de nouveau appelée à exercer votre apostolat, en ce sens que vous ne laissiez aucun doute sur le fait que, même dans ces cas extrêmes, toute manœuvre préventive et tout attentat direct à la vie et au développement du germe sont défendus en conscience et exclus; et qu'une seule voie reste ouverte, qui est celle de l'abstention de toute activité complète de la faculté naturelle. Ici votre apostolat vous oblige à avoir un jugement clair et sûr et une calme fermeté ».

d) *Réponse à l'objection d'impossibilité.* On veut la démontrer par « l'argument suivant : Personne n'est obligé à l'impossible et aucun législateur raisonnable ne peut être présumé vouloir obliger, par sa loi, même à l'impossible. Mais pour les époux l'abstinence de longue durée est impossible. Donc ils n'y sont pas obligés : la loi divine ne peut avoir ce sens ».

« Ainsi, de prémisses partiellement vraies, on tire une conséquence fausse. Pour s'en convaincre, il suffit d'intervertir les termes du raisonnement : Dieu n'oblige pas à l'impossible; mais Dieu oblige les époux à l'abstinence, si leur union ne peut s'accomplir selon les règles de la nature. Donc en ces cas l'abstinence est possible. Nous avons comme confirmation de ce raisonnement la doctrine du Concile de Trente, dans le chapitre sur l'observance nécessaire et possible des commandements, où il enseigne, en se référant à un passage de saint Augustin : « Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant Il t'avertit, et de faire ce que tu peux, et de demander ce que tu ne peux pas, et Il t'aide afin que tu puisses le faire » (Concile de Trente, Session VI, ch. 11; Denzinger, n° 804; S. Augustin, *De natura et gratia,* chap. 43, n. 50; *P.L.,* XLIV, 271) ».

« Par conséquent, ne vous laissez pas impressionner dans la pratique de votre profession et dans votre apostolat par ce grand mot d'impossibilité, ni pour votre jugement intérieur, ni en ce qui regarde votre conduite externe. Ne vous prêtez jamais à rien qui soit contraire à la loi de Dieu et à votre conscience chrétienne. C'est faire tort aux hommes et aux femmes de notre temps de les croire incapables d'un héroïsme continu. Aujourd'hui, pour bien des motifs — peut-être sous l'étreinte de la dure nécessité ou même quelquefois au service de l'injustice — l'héroïsme s'exerce à un degré et avec une mesure que, dans les

temps passés, on aurait cru impossibles. Pourquoi donc cet héroïsme, si vraiment les circonstances l'exigent, devrait-il s'arrêter aux limites marquées par les passions et les inclinations de la nature ? C'est clair : celui qui ne veut pas se dominer lui-même ne le pourra pas, et qui croit pouvoir se dominer, en comptant seulement sur ses propres forces, sans chercher sincèrement et avec persévérance le secours divin, sera misérablement déçu ».

Quatrième partie. « Le dernier aspect de votre apostolat regarde la défense et de l'ordre exact des valeurs et de la dignité de la personne humaine ».

1. *L'ordre des valeurs.*

a) *Les fins du mariage.* « Les « valeurs de la personne » et la nécessité de les respecter sont un thème qui, depuis vingt ans, occupe toujours davantage les écrivains. Dans nombre de leurs exposés, même l'acte spécifiquement sexuel a sa place marquée pour le faire servir à la personne des conjoints. Le sens propre et le plus profond de l'exercice du droit conjugal devrait consister en ceci, que l'union des corps soit l'expression et la réalisation de l'union personnelle et affective ».

« Articles, chapitres de livres et livres entiers, conférences, même spécialement sur la « technique de l'amour », sont consacrés à répandre ces idées, à les commenter par des conseils aux jeunes époux, pour les guider dans le mariage, afin qu'ils ne laissent pas échapper, par sottise ou par une pudeur mal comprise, ou par un scrupule sans fondement, ce que Dieu, qui a créé aussi les inclinations naturelles, leur offre. Si du don réciproque complet des époux naît une vie nouvelle, celle-ci est un résultat qui reste en dehors, ou tout au plus comme à la périphérie, des « valeurs de la personne » ; résultat que l'on ne refuse pas, mais dont on ne veut pas qu'il soit comme au centre des relations conjugales ».

Réponse du Saint-Père. « Si cette appréciation relative ne faisait que mettre l'accent sur la valeur personnelle des époux plutôt que sur celle de l'enfant, on pourrait à la rigueur laisser de côté ce problème. Mais il s'agit ici au contraire d'une grave inversion de l'ordre des valeurs et des fins fixées par le Créateur lui-même. Nous nous trouvons devant la diffusion d'un ensemble d'idées et de sentiments directement opposés à la clarté, à la profondeur et au sérieux de la pensée chrétienne. Et voici qu'ici de nouveau doit intervenir votre apostolat. Il vous arrivera en effet de recevoir les confidences de la mère et de l'épouse et d'être interrogées sur les désirs les plus secrets et sur les intimités de la vie conjugale. Comment pourriez-vous alors, conscientes de votre mission, faire valoir la vérité et la rectitude de l'ordre dans les appréciations et dans les actes des époux, si vous n'en aviez pas vous-mêmes une exacte connaissance et si vous n'étiez pas munies de la fermeté de caractère nécessaire pour soutenir ce que vous croyez vrai et juste ? »

« Or la vérité est que le mariage, comme institution naturelle, en vertu de la volonté du Créateur, a pour fin première et intime, non le perfectionnement mutuel des époux, mais la procréation et l'éducation de la vie nouvelle. Les autres fins, tout en étant également voulues par la nature, ne se trouvent pas sur le même rang que la première, et encore moins lui sont-elles supérieures, mais elles lui sont essentiellement subordonnées. Cela vaut pour tout mariage, même infécond : comme de tout œil on peut dire qu'il est destiné à voir et formé pour cela, même si, en des cas anormaux, par suite de conditions spéciales internes ou externes, il ne devait jamais être en mesure de conduire à la perception visuelle ».

« Précisément, pour couper court à toutes les incertitudes et déviations qui menaçaient de diffuser des erreurs au sujet de la hiérarchie des fins du mariage et de leurs rapports réciproques, Nous avons rédigé Nous-même, il y a

quelques années (10 mars 1944), une déclaration sur l'ordre de ces fins, indiquant ce que révèle la structure interne de la disposition naturelle, ce qui est le patrimoine de la tradition chrétienne, ce que les Souverains Pontifes ont enseigné à plusieurs reprises, ce qui ensuite a été dans les formes requises fixé par le Code de droit canonique (can. 1013, § 1). De plus peu après, pour rédresser les opinions contraires, le Saint-Siège, dans un décret public, a déclaré qu'on ne peut admettre la pensée de plusieurs auteurs récents qui nient que la fin première du mariage soit la procréation et l'éducation de l'enfant ou enseignent que les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin première, mais lui sont équivalentes et en sont indépendantes (S.C. du Saint-Office, 1er avril 1944; *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 103) » (voir *N.R.Th.*, 1945, pp. 838-842).

« Veut-on, en parlant ainsi, nier ou diminuer tout ce qu'il y a de bon et de juste dans les valeurs personnelles qui résultent du mariage et de sa réalisation ? Non, certes, puisque, à la procréation d'une nouvelle vie dans le mariage, le Créateur a destiné des êtres humains, faits de chair et de sang, doués d'esprit et de cœur, et qu'ils sont appelés en tant qu'hommes, et non comme des animaux sans raison, à être les auteurs de leur descendance. C'est dans ce but que le Seigneur a voulu l'union des époux. En effet, la Sainte Ecriture dit de Dieu qu'il créa l'homme à son image et le créa homme et femme (*Gen.*, I, 27), et qu'il a voulu, — comme il est affirmé à plusieurs reprises dans les Livres Saints — que « l'homme abandonne son père et sa mère et s'unisse à sa femme et qu'ils forment une seule chair » (*Gen.*, II, 24; Matth., XIX, 5; *Eph.*, V, 31). »

« Tout cela est donc vrai et voulu de Dieu, mais ne doit pas être séparé de la fonction première du mariage, c'est-à-dire du service de la vie nouvelle. Non seulement l'œuvre commune de la vie extérieure, mais encore tout l'enrichissement personnel, même l'enrichissement intellectuel et spirituel, jusqu'à ce qu'il y a de plus spirituel et profond dans l'amour conjugal comme tel, a été mis par la volonté de la nature et du Créateur au service de la descendance. Par sa nature, la vie conjugale parfaite signifie aussi le don total des parents au bénéfice des enfants, et l'amour conjugal, dans sa force et dans sa tendresse, est lui-même un postulat de la plus sincère sollicitude à l'égard des enfants et la garantie de sa réalisation (cfr *Somme Théologique*, IIIe p., q. 29, a. 2, in c.; *Suppl.*, q. 49, a. 2, ad 1) ».

b) *La fécondation artificielle.* « Réduire la cohabitation des époux et l'acte conjugal à une pure fonction organique pour la transmission des germes serait comme convertir le foyer domestique, sanctuaire de la famille, en un simple laboratoire biologique. Aussi dans Notre allocution du 29 septembre 1949, au Congrès international des médecins catholiques, Nous avons formellement exclu du mariage la fécondation artificielle. L'acte conjugal, dans sa structure naturelle, est une action personnelle, une coopération simultanée et immédiate des époux, laquelle, du fait même de la nature des agents et du caractère de l'acte, est l'expression du don réciproque, qui, selon la parole de l'Ecriture, réalise l'union « en une seule chair » (voir *N.R.Th.*, 1949, p. 1078).

« C'est là beaucoup plus que l'union de deux germes, qui peut s'effectuer même artificiellement, c'est-à-dire sans l'action naturelle des deux époux. L'acte conjugal, ordonné et voulu par la nature, est une coopération personnelle, à laquelle les époux, en contractant mariage, se donnent mutuellement le droit ».

c) *Conclusion. L'impuissance et la perfection du mariage.* « Par conséquent lorsque cette prestation dans sa forme naturelle est, dès le début et d'une manière durable, impossible, l'objet du contrat matrimonial se trouve affecté d'un vice essentiel. Et voici ce que Nous disions alors : « Qu'on n'oublie pas ceci :

seule la procréation d'une nouvelle vie, selon la volonté et le plan du Créateur, porte avec elle, à un degré étonnant de perfection, la réalisation des buts poursuivis. Elle est, à la fois, conforme à la nature corporelle et spirituelle et à la dignité des époux, au développement normal et heureux de l'enfant » (*A.A.S.*, XLI, 1949, p. 560) » (voir *N.R.Th.*, 1949, p. 1078).

« Dites donc à la fiancée ou à la jeune épouse qui viendrait vous parler des valeurs de la vie conjugale, que ces valeurs personnelles, soit dans le domaine des corps ou des sens, soit dans celui de l'esprit, sont réellement authentiques, mais que le Créateur les a mises dans l'échelle des valeurs non au premier rang, mais au second ».

d) *Cependant le Saint-Père rappelle que l'idéal de la chasteté parfaite* ne mutile en rien l'être humain et les valeurs de son existence.

« Ajoutez une autre considération qui risque de tomber dans l'oubli : toutes ces valeurs secondaires de la sphère et de l'activité générative rentrent dans le cadre du rôle spécifique des époux, qui est d'être les auteurs et les éducateurs de la nouvelle existence. Sublime et noble rôle ! Il n'appartient pas cependant à l'essence d'un être humain complet comme si, cette tendance naturelle à engendrer n'étant pas réalisée, il se produisait de quelque façon ou en quelque degré une diminution de la personne humaine. Renoncer à cette réalisation — spécialement si cela se fait pour les plus nobles motifs — ce n'est pas mutiler les valeurs personnelles et spirituelles. De cette libre renonciation faite pour l'amour du règne de Dieu, le Seigneur dit : « Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Tous ne comprennent pas cet appel, mais seulement ceux à qui cela est donné » (Matth., XIX, 11).

» Exalter outre mesure, comme on le fait souvent de nos jours, la fonction générative, même dans la forme juste et morale de la vie conjugale, n'est pas seulement une erreur et une aberration; elle comporte aussi le danger d'une déviation intellectuelle et affective, capable d'arrêter et d'étouffer des sentiments bons et élevés, spécialement dans la jeunesse, encore dépourvue d'expérience et ignorante des désillusions de la vie. Car enfin quel homme normal, sain de corps et d'âme, voudrait appartenir au nombre des déficients de caractère et d'esprit ? »

2. *Condamnation d'un hédonisme antichrétien et contraire à la dignité de la personne, qui se fait jour dans les publications actuelles.*

a) *Modération à apporter dans la jouissance.* « Cependant, Notre exposé de l'exercice de votre apostolat professionnel serait incomplet, si Nous n'ajoutions encore un mot rapide au sujet de la dignité humaine dans l'usage de la tendance à donner la vie ».

« Le Créateur lui-même, qui dans sa bonté et sa sagesse a voulu, pour la propagation et la conservation du genre humain, se servir du concours de l'homme et de la femme en les unissant dans le mariage, a établi aussi que, dans cette fonction, les époux éprouvassent un plaisir et une satisfaction du corps et de l'esprit. Donc les époux ne font rien de mal en recherchant ce plaisir et en en jouissant. Ils acceptent ce que le Créateur leur a destiné ».

« Néanmoins, là encore, les époux doivent savoir se maintenir dans les limites d'une juste modération. Comme dans le goût des aliments et des boissons, ainsi dans le plaisir sexuel, ils ne doivent pas s'abandonner sans frein à la poussée des sens. La juste règle est donc celle-ci : l'usage de la fonction générative naturelle n'est moralement permis que dans le mariage, au service et selon l'ordre des fins du mariage lui-même. Il en résulte que c'est encore seulement dans le mariage et en observant cette règle que le désir et la jouissance de ce plaisir et de cette satisfaction sont licites. Car la jouissance est soumise

à la loi de l'action dont elle dérive, et non, vice versa, l'action à la loi de la jouissance. Et cette loi si raisonnable regarde, non seulement la substance, mais encore les circonstances de l'action, de sorte que tout en sauvegardant l'essentiel de l'acte, on peut pécher dans la façon de l'accomplir ».

« La transgression de cette règle est aussi ancienne que le péché originel. Cependant, à notre époque, on court le risque de perdre de vue le principe fondamental. Actuellement, en effet, on s'habitue à soutenir, par la parole et par les écrits (même de la part de certains catholiques), l'autonomie nécessaire, la fin propre et la valeur propre de la sexualité et de son exercice, indépendamment du but de la procréation d'une nouvelle vie. On voudrait soumettre à un nouvel examen et à une nouvelle loi l'ordre même établi par Dieu. On ne voudrait admettre d'autre frein, dans la façon de satisfaire l'instinct, que celui de respecter l'essentiel de l'acte instinctif. Ainsi à l'obligation morale de la domination sur les passions, on substituerait la licence d'obéir aveuglément et sans frein aux caprices et aux impulsions de la nature : ce qui ne pourra que tourner, tôt ou tard, au détriment de la morale, de la conscience et de la dignité humaine ».

« Si la nature avait eu en vue exclusivement, ou du moins en premier lieu, un don et une possession réciproques des époux dans la joie et le plaisir, et si elle avait réglé cet acte uniquement dans le but de porter leur expérience personnelle au degré le plus élevé de la félicité, et non dans le but de les stimuler au service de la vie, alors le Créateur aurait adopté un autre plan dans la formation et la constitution de l'acte naturel. Au contraire cet acte est en somme tout entier subordonné et ordonné à cette unique grande loi de la « génération et de l'éducation de l'enfant », c'est-à-dire à l'accomplissement de la fin première du mariage compris comme origine et source de la vie ».

« Malheureusement des vagues incessantes d'hédonisme envahissent le monde et menacent de submerger dans la marée croissante des pensées, des désirs et des actes toute la vie conjugale, non sans créer de sérieux dangers et un grave dommage pour la fonction première des époux ».

« Cet hédonisme antichrétien, trop souvent, on ne rougit pas de l'ériger en doctrine, en inculquant le désir de rendre toujours plus intense la jouissance dans la préparation et la réalisation de l'union conjugale; comme si dans les rapports conjugaux toute la loi morale se réduisait à l'accomplissement régulier de cet acte lui-même et comme si tout le reste, de quelque façon qu'on le fasse, se trouvait justifié par l'effusion de l'amour mutuel, sanctifié par le sacrement de mariage, digne de louange et de récompense devant Dieu et la conscience. De la dignité de l'homme et de la dignité du chrétien, qui mettent un frein aux excès de la sensualité, on n'a nul souci ».

« Eh bien! non. La gravité et la sainteté de la loi morale chrétienne n'admettent pas une satisfaction effrénée de l'instinct sexuel, ni cette tendance exclusive au plaisir et à la jouissance : elle ne permet pas à l'homme raisonnable de se laisser dominer jusqu'à un tel point, ni quant à la substance, ni en ce qui regarde les circonstances de l'acte ».

« Certains voudraient soutenir que la félicité dans le mariage est en raison directe de la jouissance réciproque dans les rapports conjugaux. Non! Le bonheur dans le mariage est, au contraire, en raison directe du respect mutuel entre les époux, même dans leurs relations intimes; non pas qu'ils jugent immoral et repoussent ce qu'offre la nature et ce qu'a donné le Créateur, mais parce que ce respect et l'estime mutuelle qu'il engendre, sont un des éléments les plus solides d'un amour pur, et, à cause de cela même, d'autant plus tendre ».

b) *Réserve chrétienne dans les publications.* « Dans votre activité professionnelle, opposez-vous, autant qu'il vous est possible, au déchaînement de cet hédonisme raffiné, vide de valeurs spirituelles et, par suite, indigne d'époux chré-

tions... Bannissez de votre esprit ce culte du plaisir et faites de votre mieux pour empêcher la diffusion d'une littérature qui se croit obligée de décrire en tous ses détails les intimités de la vie conjugale, sous le prétexte d'instruire, de diriger et de rassurer. Pour tranquilliser les consciences timorées des époux, il suffit, en général, du bon sens, de l'instinct naturel et d'une brève instruction sur les préceptes clairs et simples de la loi morale chrétienne. Si, en quelques circonstances spéciales, une fiancée ou une jeune épouse avait besoin de plus amples renseignements sur quelque point particulier, il vous appartiendrait de leur donner délicatement une explication conforme à la loi naturelle et à la saine conscience chrétienne ».

« Notre enseignement n'a rien à faire avec le manichéisme ni avec le jansénisme, comme certains veulent le faire croire pour se justifier. Il est seulement une défense de l'honneur du mariage chrétien et de la dignité personnelle des époux ».

Note. Ce discours n'appelle aucun commentaire : il s'interprète lui-même avec une parfaite clarté. Certains se demanderont quelles sont les publications — et toutes proportions gardées, quels sont les exposés oraux — qui ne tombent pas sous la réprobation du Saint-Père. Le présent discours, traitant dans le détail les questions conjugales les plus actuelles, peut servir de *modèle résumé* et de *règle*.

Pour mettre discrètement et dans la mesure du nécessaire, à la portée de lecteurs ou d'auditeurs catholiques donnés, l'une ou l'autre de ces questions, on les envisagera dans le même esprit chrétien, joignant *ensemble* les valeurs morales et les explications biologiques et psychologiques compatibles avec la profession de l'écrivain, ou du conférencier, et avec la condition et les besoins de ceux à qui il s'adresse. Il est clair que le prêtre sera tenu ici à une spéciale réserve, qui lui est rappelée à plusieurs reprises.

Quant à l'*élément jouissance*, les auteurs catholiques trouvent ici une directive nette, *réprouvant toute mise en valeur intempérante du plaisir*, c'est-à-dire : et *l'orientation vers la jouissance comme but*, et *tout enseignement descriptif détaillé de la jouissance comme moyen*, et même *la description détaillée de la recherche des satisfactions sexuelles intimes, — bien que cette recherche soit permise en soi dans la mesure voulue*. Cette mesure doit respecter non seulement la fin première essentielle, mais encore, dans la fin secondaire elle-même, et donc dans les « circonstances » de l'acte conjugal — dans les actes incomplets — elle doit respecter l'ordre spirituel et chrétien ; c'est-à-dire que la jouissance doit contribuer et se subordonner à l'épanouissement spirituel et chrétien des deux conjoints considérés dans leur union parentale. C'est à quoi doit servir une saine connaissance des besoins raisonnables : *physiques, psychologiques, moraux, spirituels* des deux sexes — en général — et, individuellement, de chacun des deux époux tels qu'ils sont, connaissance surtout qui les oriente constamment vers le bien de la famille, le « bonum prolis ». On pourrait résumer cette attitude — à pratiquer et à enseigner — et qui ne paraît complexe qu'en raison de nos désordres, en cette formule du discours : « L'amour conjugal comme tel », donc l'union elle-même et l'épanouissement mutuel que les époux en retirent, « a été mis par la nature et le Créateur au service de la descendance ». Cette formule préservera les époux de la recherche ou égoïste, ou excessive. Elle s'applique aussi aux époux qui n'ont pas d'enfants, leur union trouvant, pour eux aussi, son *sens* et sa *mesure* dans l'institution familiale.

Allocution de S.S. Pie XII aux membres du Congrès du « Front de la Famille » (italien) et de la Fédération (italienne) des Associations de la Famille nombreuse. — (*Osservatore Romano*, 29 novembre 1951).

1. En cette troisième allocution, le Saint-Père énumère d'abord tous les *dommages causés* spécialement par les deux guerres à la famille et les *besoins* les plus urgents de son développement : habitations, travail, salaire familial suffisant, écoles et éducation religieuses, climat moral et chrétien de la vie privée et publique. Il y a surtout à préserver la famille : a) de l'odieux esclavage auquel elle est réduite en raison d'une mentalité qui tend à faire d'elle un pur organisme au service de la communauté sociale, pour lui procréer une quantité suffisante de « matériel humain » ; b) du péril causé par « la décadence de la morale conjugale dans toute l'extension de son domaine ».

2. Le Saint-Père veut revenir sur une thèse fondamentale de cette morale conjugale, et aussi de la morale sociale, qu'il a exposée dans la précédente allocution : savoir que *« l'attentat direct contre la vie humaine innocente,* soit comme moyen, soit comme but, et, dans le cas présent, dans le but de sauver une autre vie, est illicite ».

« La vie humaine innocente, en quelque condition qu'elle se trouve, est soustraite, dès le premier moment de son existence, à quelque attaque directement volontaire que ce soit. C'est là un droit fondamental de la personne humaine, de valeur générale dans la conception chrétienne de la vie. Il vaut pour la vie encore à naître dans le sein maternel, comme pour la vie déjà épanouie au dehors, il vaut contre l'avortement direct, comme contre l'action directe de tuer l'enfant avant, pendant et après sa naissance.

» Ce principe vaut pour la vie de l'enfant, comme pour *celle de la mère.* Jamais en aucun cas, l'Eglise n'a enseigné que la vie de l'enfant doit être préférée à la vie de la mère. C'est une erreur de poser la question avec cette alternative : ou la vie de l'enfant, ou celle de la mère. Non, ni la vie de l'enfant, ni celle de la mère ne peuvent être l'objet d'un acte de directe suppression. D'un côté comme de l'autre, il ne peut y avoir qu'une seule exigence : faire tous les efforts pour sauver la vie de tous deux, de la mère et de l'enfant ».

A l'objection que la vie de la mère est bien *plus précieuse,* surtout dans la famille nombreuse, la réponse, dit le Pape, « n'est pas difficile. L'inviolabilité de la vie d'un innocent ne dépend pas de sa valeur ou plus grande ou moindre. Il y a dix ans, l'Eglise a formellement condamné le meurtre de la vie estimée « sans valeur » ; et celui qui connaît les tristes antécédents qui provoquèrent cette condamnation, celui qui sait peser les funestes conséquences, auxquelles on arrive, si l'on veut mesurer l'intangibilité de la vie innocente selon sa valeur, sait apprécier les motifs qui ont conduit à cette disposition. Du reste, qui pourrait décider avec certitude laquelle de ces deux vies est en réalité plus précieuse ? Qui pourrait savoir la voie que suivra cet enfant et à quelle hauteur il pourra atteindre en œuvre et en perfection ? On compare ces deux grandeurs dont l'une est pleinement inconnue ».

Et le Pape raconte ici l'exemple d'une mère admirable, qui refusa absolument l'avortement « thérapeutique », que les médecins exigeaient et que son mari même la suppliait d'accepter : « Je sens cette vie qui palpite en moi ; elle a le droit de vivre, elle vient de Dieu et doit Le connaître pour L'aimer et Le posséder ». Cette mère mourut après avoir donné le jour à son enfant. Passent les années. L'enfant du sacrifice devient une religieuse toute donnée à l'enfance abandonnée : « L'héroïsme de la courageuse mère n'avait pas été vain ».

« Nous avons employé à dessein, continue le Saint-Père, l'expression « attentat direct » à la vie de l'innocent, « acte direct » de tuer. Parce que, par exemple, si le salut de la vie maternelle, indépendamment de l'état de grossesse, réclamait d'urgence un acte chirurgical ou un autre traitement thérapeutique, qui aurait comme conséquence nécessaire, mais nullement voulue ni intentionnelle, inévitable cependant, la mort du fœtus, un tel acte ne pourrait plus se dire un attentat direct contre la vie innocente. En de telles conditions, l'opération peut être licite, comme d'autres interventions médicales similaires, pourvu qu'il s'agisse toujours d'un bien de haute valeur tel que la vie, et qu'il ne soit pas possible de la remettre après la naissance de l'enfant ni de recourir à un autre remède efficace ».

3. En louant et en remerciant paternellement les parents de familles nombreuses, le Saint-Père déclare que l'Eglise sait considérer avec sympathie et compréhension *les réelles difficultés de la vie conjugale actuelle.* Il rappelle donc ce qu'il a déclaré dans son allocution précédente sur la légitimité d'une réglementation de la famille, laquelle, « contrairement à ce qu'on appelle «le contrôle des naissances », est compatible avec la loi de Dieu. On peut même espérer, ajoute-t-il, — mais en une telle matière l'Eglise laisse naturellement le jugement à la science médicale — que celle-ci réussisse à donner à cette méthode licite une base suffisamment sûre; et les plus récentes informations semblent confirmer cette espérance ».

4. *Conclusion.* « Au reste, pour vaincre les multiples épreuves de la vie conjugale, valent surtout la foi vive et la fréquentation des sacrements, dont découlent des torrents de force, d'une efficacité dont ceux qui vivent hors de l'Eglise peuvent difficilement se faire une idée claire ». Et le Saint-Père souhaite que si quelque jour le courage de ses auditeurs semblait fléchir devant les attaques que subit la famille, ils reprennent confiance en s'appuyant sur la grâce du Sacrement de Mariage comme sur un roc invincible.

René Carpentier, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE MORALE ET PASTORALE

P. DE LARRAGA, O.P., et P. LUMBRERAS, O.P. — *Prontuario de teologia moral.* Tomes I et II. Madrid, Ediciones Studium de Cultura, 1950, 20 × 14 cm., XVI-596 et XIV-600 p. Prix : 170 ptas.

Le célèbre manuel de Théologie morale du P. Larraga, écrit en espagnol dès sa première édition en 1706, souvent réédité avec les mises à jour et les additions des divers auteurs, se présente aujourd'hui sous la plume du P. Lumbreras, professeur de l'Angelicum, en un texte homogène, où l'original ne se distingue pas des parties ajoutées. Il suit l'ordre classique depuis Busembaum, spécialement celui du décalogue pour la morale spéciale. Le P. Larraga défendait déjà pour la solution du doute de conscience un système équivalent, dit l'auteur, à l'équiprobabilisme et que reprend le P. Lumbreras. Tout l'ouvrage est disposé en questions et réponses, ce qui contribue à la clarté. Enfin il est particulièrement adapté aux pays de langue espagnole, Amérique Latine et Philippines, dont il explique les privilèges. R. Carpentier, S. I.

P. MERKELBACH, O.P. — *De castitate et luxuria.* 7e édit. par G. DANTINNE, O.P. Coll. Quaestiones pastorales, 1. Liège, La Pensée catholique, 1950, 22 × 15 cm., 160 p. Prix : 45 frs.

Le nouvel éditeur a ajouté à l'ouvrage bien connu du P. Merkelbach des notes importantes sur l'instinct sexuel et l'amour, l'éducation de la chasteté et l'initiation sexuelle, les anormalités de l'appétit sexuel, la continence périodique, l'eugénique et l'insémination artificielle. Il admet l'impuissance absolue de l'homme par double vasectomie. Il explique bien les culpabilités diverses dans le cas de « luxuria voluntaria in causa tantum ». Il tient pour licite l'acte de recueillir le semen « post copulam normalem » et de l'introduire plus profondément « dummodo semen extra vaginam non extrahatur ». Ouvrage clair, abondant en renseignements et où la doctrine est munie des démonstrations nécessaires. R. Carpentier, S. I.

A. MULLER, S. J. — *La morale et la vie des affaires.* Simples notes de déontologie des affaires. Tournai, Casterman, 1951, 20 × 13 cm., 236 p. Prix : 60 frs.

L'auteur, dont la longue, féconde et généreuse carrière a pris fin peu après la parution de ce dernier ouvrage, témoigne de la modestie des vrais savants en parlant ici de « simples notes ». En fait il s'agit d'un traité pratique de morale des affaires courantes, où l'esprit lucide de l'écrivain, son habitude de l'enseignement et surtout son extraordinaire compétence lui a permis de condenser une immense doctrine. Car toutes ces solutions, qui parcourent le cycle des opérations les plus habituelles de la vie économique contemporaine, sont expliquées, justifiées, d'abord par les trois premiers chapitres fondamentaux : « Justice et charité », qui expose les lois de ces deux vertus en cette matière, « les contrats en général » et « le juste prix » ; ensuite par l'étude détaillée des professions, relations, organisations, obligations et pratiques de la vie commerciale. L'exposé, appuyé toujours sur des raisons solides, se tient entre une indulgence qui, chez certains, innocente bien facilement « tout ce qui se fait », et le pessimisme qui condamnerait la carrière commerciale. Il sait indiquer les solutions plus généreuses de l'équité et de la charité, mais précise d'abord celles

de la stricte justice minimale. Toujours on notera, par exemple à propos du devoir fiscal, nettement et courageusement affirmé, la vision concrète de l'auteur, qui connaît et n'élude pas les situations réelles. Ce livre est à recommander à tous les hommes d'affaires. On ne trouvera guère son équivalent en langue française. Seule une parfaite honnêteté, portée dans le détail des cas de conscience, permettra de construire sans illusion une « spiritualité » de la vie commerciale, spiritualité que l'auteur amorce dans son dernier chapitre : L'esprit chrétien dans les affaires. R. Carpentier, S. I.

A. Sobradillo, O.F.M.Cap. — *Enquiridion de deontologia médica.* Coll. « Problemas de hoy », 5. Madrid-Buenos Aires, Ediciones Studium de Cultura, 1950, 22 × 14 cm., 134 p. Prix : 28 ptas.

Très utile répertoire de tous les documents ecclésiastiques relatifs aux problèmes de morale, où la médecine, les médecins, les pharmaciens sont intéressés : avortement, baptême du fœtus, mariage, onanisme, stérilisation, duel, crémation, racisme, etc. La série commence vers 300, avec une condamnation de l'avortement au concile d'Elvire. Elle se termine par les nombreux discours de Pie XII à des congressistes, médecins ou chirurgiens, de diverses spécialités. Sauf pour cette dernière partie, le texte espagnol est toujours accompagné en regard du texte latin. Ce volume rendra grand service aux moralistes et aux médecins chrétiens. R. Carpentier, S. I.

D. M. Quatember, S.O.Cist. — *De vocatione sacerdotali. Animadversiones.* Turin, Berutti, 1950, 19 × 12 cm., 110 p. Prix : 300 lires.

Contre une interprétation dangereuse, qui ferait du libre appel de l'évêque un élément, non seulement essentiel, mais encore pleinement suffisant par lui-même et constitutif de la vocation sacerdotale, l'auteur démontre, selon Mulders, la nécessité de la vocation divine, intérieure, où l'attrait d'ailleurs n'est ni requis, ni décisif à lui seul. Il faut donc réprouver avant l'ordination la formule : « Si non es vocatus, fac te vocatum ». Sont ensuite étudiés les signes spéciaux de l'aptitude à la chasteté. Il y a des cas où l'élimination s'impose d'emblée, quelles que soient les qualités et les désirs, d'autres où l'examen de la vocation peut être tenté sur le triple terrain physiologique (par lui-même insuffisant, sauf anormalité déclarée), psychologique (où l'espoir dépend des deux vertus de force et de tempérance), théologique (où la victoire de la chasteté est fonction de la piété du candidat et de la grâce, surtout sacramentelle, Pénitence et Eucharistie). Le temps de l'épreuve ne peut être fixé, sans exposer le confesseur à des erreurs graves. C'est la qualité de l'épreuve qui importe et elle dépend avant tout de la science, de l'expérience, de la capacité du confesseur. Ces lumières précises sur un sujet difficile aideront beaucoup ceux à qui incombe la responsabilité des vocations sacerdotales. R. Carpentier, S. I.

P. Lorson, S. J. — *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience ?* Paris, Éditions du Seuil, 1950, 19 × 12 cm., 206 p.

Le cas de conscience est examiné à l'aide d'une vaste documentation. En 1950, il y a des objecteurs de conscience dans tous les camps religieux ou politiques, leurs arguments sont parfois très élevés, souvent impressionnants. Qu'ont fait les divers Etats devant l'objection de conscience de leurs nationaux ? Qu'en pensent les théologiens, les saints ?... Il y a certes à respecter, dans les justes limites du bien commun, la conscience même erronée. L'auteur cependant nous semble accorder beaucoup aux vues assez courtes de certains objecteurs. Son chapitre final sur les tâches du pacifisme chrétien montre bien qu'il n'y a pas à proposer une « paix à tout prix », mais une paix honnête. Décider de ne plus faire la guerre, quelles que soient les situations à venir, serait pour les gens honnêtes un suicide et un abandon d'une coupable naïveté.

R. Carpentier, S. I.

Dr. P. ABELY, H. BARUK, Dr. A. BERGE, etc. — *Le coupable est-il un malade ou un pécheur ?* Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. Coll. « Convergences ». Paris, Editions Spes, 1951, 20 × 13 cm., 232 p. Prix : 350 frs franç.

Le sentiment de culpabilité intéresse tout le monde. Il intéresse au plus haut point le dogme de la Rédemption et l'enseignement, l'examen, l'accusation sacramentelle des péchés : deux éléments maîtres du Christianisme doctrinal et pratique. Pour le catéchisme, le sermon, la direction, l'éducation, on trouvera dans ce livre actuel, pondéré, l'apport du philosophe-psychologue : Jean Guitton, du sociologue : R. Troude, du juriste : P. Savey-Casard, des médecins-psychiâtres : H. Baruk, P. Abely, du psychiâtre de l'enfance : André Berge, des théologiens de la faute et de la Rédemption : Chan. E. Masure, Abbé J. Rambaud, le tout conclu par le Dr. René Biot. Tous ces apports sont des « convergences » issues d'une vraie rencontre, où chaque spécialiste enrichit sa propre recherche en la confrontant à celle des autres. Parce que le sujet de ce volume est très déterminé, on jugera sans doute que c'est un des plus complets d'une collection, qui tout entière s'impose à l'attention des prêtres, des médecins et des éducateurs.

R. Carpentier, S. I.

B. ALAIMO, O.F.M. — *De Francisci Henno vita, opere ac doctrina morali.* Pont. Athaeneum Antonianum, Romae 1947. Rome, Curia Generalizia Frati Minori, 1950, 22 × 16 cm., XVIII-170 p. Prix : 450 lires.

Cette monographie historico-théologique du Récollet belge (1662-1714) qui enseigna à Douai, à Ypres et à Tournai, décrit la querelle entre les Réguliers et l'évêque de Douai, Guy de Sève, représentant la tendance rigoriste quant à la concession de l'absolution au récidiviste. Dans ses huit tomes, consacrés surtout à la théologie morale, Henno fit de grands efforts pour « conformer » Scot à saint Thomas, avec peu de succès, semble-t-il, mais non sans profits pour la meilleure intelligence des positions respectives. Par opposition aux excès des « casuistes », il fut probabilioriste, mais non rigoriste, comme le montre l'auteur ; cela malgré la confusion qui régnait alors dans les discussions sur ces sujets, à laquelle Henno veut remédier en recourant d'abord à l'autorité de la Sainte Ecriture, des Pères, des Conciles et des Canons. Outre le recensement détaillé des éditions particulières et des dix éditions collectives des huit tomes, on trouvera une bonne bibliographie. Nous avons relevé des négligences typographiques assez nombreuses dans cette intéressante étude.

R. Carpentier, S. I.

Mgr L. J. SUENENS. — *Théologie de l'Apostolat.* Préface de S. E. le Cardinal van Roey. Bruges, Desclée De Brouwer, 1951, 20 × 13 cm., 245 p.

En notre temps d'« apostolat », où l'action est mise au premier plan, une théologie de l'apostolat est précieuse, qui rattache l'action à la source. La Légion de Marie est donnée ici comme un type d'effort apostolique étroitement relié à la source. Bien que le plan suivi épouse le texte de la promesse légionnaire, les principes « valent, nous dit l'auteur, pour toute action apostolique digne de ce nom ». L'apostolat est l'œuvre du Saint-Esprit et il s'accomplit par Marie. Tels sont les deux grands principes traditionnels de cette théologie. L'Esprit agit, Marie reçoit, elle est la créature ; mais elle reçoit, elle seule, parfaitement, c'est-à-dire toute la Rédemption, qu'elle doit donc distribuer, sans cesser d'être la suppliante et la parfaite réceptivité. L'« action » très pure de l'Immaculée, il n'y en a qu'une, c'est de consentir à recevoir toute la grâce. L'apôtre devra imiter le Christ, parler, répandre l'amour, créer des disciples, les unir en une Eglise, les nourrir de la grâce par les sacrements, visiter les malades, témoigner dans sa profession. Mais collaborateur du Christ, il est humble créature : il doit agir avec Marie, consentir avec elle, recevoir avec elle, comme elle et

par elle. Sa « dépendance » de Marie, c'est une co-dépendance du Christ et, dans le Christ, de l'Esprit Saint. En Jésus est la source, en Marie est la réceptivité. A tout ceci qui est sur le plan ontologique, correspond admirablement le plan psychologique : Marie est l'humilité immaculée, elle est la mère de tous, puisqu'elle reçoit la vie pour tous. En elle, la parfaite dépendance de Dieu, l'humble charité apostolique trouvent encouragement et modèle maternels.

R. Carpentier, S. I.

A. Niedermeyer. — *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin.* T. I : *Das menschliche Sexualleben.* Vienne, Herder, 1949, 24 × 16 cm., xxiv-508 p. Prix : relié : 66.80 S., broché : 53.60 S.

Comme en avertit l'auteur dans sa préface, cet ouvrage de médecine pastorale spéciale, qui s'annonce en six volumes, demande à être précédé par une médecine pastorale générale, avec une hygiène pastorale et une casuistique médico-morale. Le présent volume est un exposé du problème de la sexualité humaine. Il comprend trois parties. D'abord la vie sexuelle normale : organes, fonctions, propriétés et « différences » corporelles et psychologiques des deux sexes, avec bon nombre de questions morales attenantes, relatives au mariage selon la loi naturelle et au mariage chrétien. Ensuite la pathologie et les abus sexuels, dans et hors du mariage. Enfin les grandes questions de l'hygiène sexuelle des divers états, la morale et l'éducation sexuelles, la sexualité du point de vue social et métaphysique. En annexe une étude sur le problème des rapports du thomisme avec la biologie, la sociologie et la métaphysique de la sexualité, en relation avec les controverses récentes. Cette simple table des matières donne une idée des développements considérables avec lesquels l'auteur a traité son sujet dans ce « manuel ». De très abondantes bibliographies achèvent de faire de ce livre un ouvrage très complet où le prêtre spécialisé trouvera avec sécurité tous les renseignements désirables.

R. Carpentier, S. I.

I. Klug. — *Die Tiefen der Seele.* Moralpsychologische Studien. 11e édition. Paderborn, Schöningh, 1949, 21 × 14 cm., 464 p. Prix : 12 marks.

La réputation des « Profondeurs de l'âme » n'est plus à faire. Bien que la première édition en remonte à 1926, il serait difficile encore aujourd'hui de trouver un ouvrage qui décrive les aspects subjectifs de la moralité de façon aussi abondante, aussi complète, aussi adaptée aux préoccupations du moraliste théologien. La vision de l'auteur est partout celle du directeur d'âmes, du prêtre chargé du salut de ses frères et qui emploie à les comprendre, à les découvrir, à les aider toutes les ressources d'une grande expérience psychiâtrique. L'ordre suivi est celui d'une théologie morale fondamentale vue par le psychologue. D'abord deux études plus générales : la conscience analysée dans ses « structures » profondes, comme un terrain dans ses couches superposées; la « loi », formulée sous son aspect subjectif : « Celui que je suis, celui que je devrais être ». Les diverses caractéristiques du sujet moral sont alors étudiées comme en trois étapes : d'abord les forces instinctives, héréditaires ou acquises, « géniales » ou « démoniaques », spécialement les tendances érotiques et sexuelles; ensuite les phénomènes d'ordre surtout idéel, dont les troubles plus ou moins accentués créent les natures « problématiques », non unifiées, non décidées, tels les anxieux, les scrupuleux, les insatisfaits, les douloureux, etc.; enfin les différences d'ordre surtout tendantiel, qui distinguent les « sceptiques » et les « croyants », les « sociaux » et les « individualistes autonomes ». Le problème psychologique de la responsabilité, du remords, du péché est alors exposé sous le titre : Folie et faute; celui de l'éthique surnaturelle, par l'analyse des tendances naturalistes. Enfin deux chapitres suivent la conscience à la conquête de son meilleur moi et son orientation vers le « terme » : choisir entre l'homme « tragique » qui échoue et l'homme héroïque qui arrive à dépasser ses instincts et mûrit dans la grâce divine. Ce n'est évidemment là qu'un pâle résumé d'un livre qui rencontre, avec une extraordinaire richesse de faits et d'observation, tous les problèmes de la direction de soi-même et de la direction d'autrui.

R. Carpentier, S. I.

H. BLESS. — *Traité de psychiatrie pastorale. Psychopathologie, morale thérapeutique, direction.* 3e édit. Bruges, Beyaert, 1951, 23 × 16 cm., x-292 p. Prix : 98 frs.

Ce traité bien connu a été dans sa troisième édition très remanié, complété, mis à jour, muni de bibliographie à chaque chapitre. Le texte beaucoup plus serré est presque doublé. On a revisé les divisions et classifications. Toute la première partie de la psychopathologie sexuelle est nouvelle. L'objet du livre est d'étudier avec assez de précisions tous les problèmes psychiatriques, pour en indiquer les incidences pastorales sur la responsabilité des malades nerveux et psychopathes, le traitement à leur donner, les soins religieux à leur assurer, les lois qui les obligent, les sacrements qu'ils peuvent recevoir.

R. Carpentier, S. I.

A. CHANSON. — *Pour mieux confesser.* 4e édit. Arras, Editions Brunet, 1951, 23 × 14 cm., 360 p.

Cette quatrième édition démontre combien ce vade-mecum du confesseur répondait à un besoin et combien, malgré les difficultés de sa tâche, l'auteur y a réussi. Il est parvenu à ordonner et à classer les innombrables applications de la morale chrétienne, telles qu'elles peuvent se présenter dans les accusations du confessionnal et d'après les diverses catégories de pénitents. Et partout, pour exprimer les doctrines dans leur aspect pratique, les situations concrètes, les questions à poser et les réponses à donner, il a atteint les formules les plus brèves, les plus nettes et complètes. Avec la troisième édition, des chapitres nouveaux avaient pour ainsi dire achevé l'ouvrage. C'étaient spécialement l'orientation du pénitent vers la perfection chrétienne avec l'indication de quelques ouvrages des plus directs, les devoirs professionnels et familiaux et surtout de usu matrimonii. La quatrième édition n'a plus eu qu'à adapter cette dernière section aux récents documents romains. On sera spécialement attentif aux arguments qui condamnent l'onanisme conjugal : ils nous semblent très capables de frapper les pénitents.

R. Carpentier, S. I.

Mariage et Famille

J. LÉCLERCQ. — *Changements de perspectives en morale conjugale.* Bruxelles, Editions Famille et jeunesse, (1950), 21 × 14 cm., 44 p. Prix : 15 frs.

Quand il s'agit de la morale divine inscrite dans la nature des choses, les règles en sont immuables et l'Eglise nous est garante de cette immutabilité pour plusieurs d'entre elles, spécialement en morale conjugale. Mais on peut progresser dans la connaissance de la nature et, d'autre part, de nouvelles « circonstances », touchant à la nature, peuvent modifier notre vision morale objective et les responsabilités du sujet. Ces deux faits bien connus de la morale traditionnelle permettent de parler de « changements de perspectives en morale conjugale ». Cette brochure s'efforce d'abord de saisir l'exacte mesure de ces « nouveautés ». Elles ne peuvent mettre en question la morale clairement affirmée par l'Eglise, au sujet des relations conjugales, bien qu'elles la prolongent. Elles supposent d'ailleurs, comme toute la morale, l'attitude fondamentale de l'âme chrétienne, qui ne se prend pas elle-même pour la règle du bien et peut admettre humblement qu'une règle existe et oblige, malgré les fautes que l'on commet contre elle. En face d'un Rédempteur miséricordieux, elle peut en effet se reconnaître faible et coupable. Vient ensuite l'inventaire et la discussion des éléments nouveaux. Pour juger les cas de morale conjugale avec ces éléments nouveaux, il n'est que d'appliquer les règles traditionnelles, à condition qu'on regarde à travers une conscience et dans la réalité complexe de la vie. L'auteur a donc raison d'attirer l'attention du confesseur sur l'ensemble des devoirs des conjoints et sur la complexité subjective de ces devoirs. Cette brochure s'adresse aux prêtres. Elle en a, paraît-il, étonné plus d'un. L'expression ondoyante de la pensée peut en effet dérouter en semblant parfois annoncer plus

qu'elle ne dit et dire plus qu'elle n'annonce. Saint Thomas est peut-être trop chargé (p. 14), puisqu'il a bien affirmé que dans deux cas la relation conjugale échappe à tout péché, « absque omni peccato », savoir, pour procréer et pour rendre le debitum (Suppl. q. 49, a. 5). Peut-on dire en face du Christ, homme parfait, qu'en l'imitant dans la chasteté parfaite, on « sacrifie des valeurs très hautes porteuses d'un épanouissement humain fondamental » ? Imiter le Christ pur, ce n'est pas renoncer à une perfection, dans l'espèce, le mariage. La thèse catholique, c'est que la chasteté parfaite est meilleure en soi, vraiment et concrètement, et pas seulement à cause d'un autre idéal, celui « d'être uniquement l'homme de Dieu ». Elle est l'idéal évangélique, et non pas seulement un « autre idéal ». R. Carpentier, S. I.

A. M. Hosten, O.P. — *De kunstmatige inseminatie zedelijke beoordeling.* Anvers, 't Groeit, 1950, 21 × 14 cm., 144 p. Prix : 50 frs.

L'auteur « utilise les très nombreuses études parues » avant et aussi après la prise de position de S.S. Pie XII le 29 sept. 1949, pour « donner de la question une synthèse », destinée à tout lecteur cultivé. Il y a pleinement réussi : notion soigneusement élucidée, histoire des opinions, jugement moral, discuté en détail, sur « l'insémination artificielle » hors mariage, ou par don d'un tiers, enfin et surtout entre conjoints. Il conclut à la licéité, qu'il défend longuement, de l'insémination artificielle « improprement dite », c'est-à-dire celle où l'acte artificiel, quel qu'il soit, utilise le semen d'un acte conjugal qui a précédé et fut accompli de façon entièrement naturelle, du début à la fin. Dans ces conditions en effet, l'insémination a été naturelle. Mais la *fécondation,* demanderions-nous, l'a-t-elle été ? Discutons d'abord la question de mot. L'auteur, après d'autres, propose d'adopter uniquement le mot d'insémination artificielle. Mais l'expression *morale,* celle qui convient lorsqu'on veut déterminer la licéité, n'est-elle pas « fécondation artificielle » ? L'insémination tient ses exigences morales du fait qu'elle doit être et veut être une fécondation. Nous ne voyons pas ce que pourrait avoir d'immoral en soi-même, par exemple, une introduction artificielle de semen (légitimement obtenu) qui n'aurait — formons cette hypothèse — d'autre effet et d'autre intention que la santé de la femme et nullement une conception. Le Pape ne parle pas d'insémination, quand il prononce : « Quant à la *fécondation* artificielle, il faut absolument l'écarter ». Discutons dès lors la position de l'auteur. Quand l'insémination naturelle, de soi inféconde, est suivie d'une intervention du médecin qui s'empare du semen et assure la fécondation, il faut avouer que celle-ci semble artificielle, c'est-à-dire, en fait, qu'après la première insémination naturelle, entièrement achevée et inféconde, il en a fallu une seconde, artificielle et féconde. Nous ne voulons pas refuser absolument la position contraire de l'auteur ; pourtant, contre les arguments de ses adversaires, il devrait démontrer que le semen, une fois naturellement introduit, fait partie de l'organisme féminin, comme du sang qu'on prendrait et réinjecterait. Or l'essentiel du semen, du point de vue qui nous occupe, n'est-ce pas d'être l'élément générateur *masculin* ? On comprend qu'on hésite et que plus d'un étende à cette « insémination artificielle improprement dite » la condamnation, sinon peut-être grâce à une technique purement adjuvante, celle dont parlent précisément Glover et Bernhard et dont celui-ci (*N.R.Th.*, t. LXX, 1948, 846-853) laisse explicitement la découverte au médecin : aide à la motilité ? insufflation ? courant liquide ?... Les moyens de « faire atteindre sa fin à l'acte naturel », que permet le Pape, ne désignent donc pas nécessairement, contrairement à ce que l'auteur semble affirmer, l'insémination artificielle « improprement dite » (p. 113). Bref suffit-il d'un acte d'insémination totalement naturel qui précède, pour enlever ensuite le caractère artificiel à toute *fécondation* produite par après ? Cette excellente brochure nous paraît laisser la question ouverte. R. Carpentier, S. I.

G. Madinier, P. Archambault, etc. — *Limitation des naissances et conscience chrétienne.* Coll. Études de science et de doctrine familiales. Bruxelles, Édit. Famille et jeunesse, 1950, 23 × 14 cm., 340 p. Prix : 96 frs.

Ce livre, où collaborent une vingtaine d'auteurs renommés, médecins, psychologues, techniciens, pédagogues, théologiens, rend compte des positions actuelles et des discussions en cours sur les deux grandes séries de problèmes qu'intéresse la limitation des naissances : d'une part les problèmes qui concernent la natalité, selon les données d'une saine eugénique, qu'il s'agit de préciser; d'autre part, ceux qu'imposent les exigences morales de la fécondité, compte tenu des raisons de santé, de logement, de vie familiale, de budget, d'entente et de spiritualité conjugales. Ici une grande attention est accordée au jugement moral des divers procédés de contrôle des naissances : onanisme, continence périodique, et très particulièrement la technique qui dernièrement a suscité des controverses : l'étreinte réservée. Au sujet de celle-ci, sept auteurs se partagent le pour et le contre. Enfin la continence ascétique. Le Chan. Viollet déduit des conclusions pratiques pour la direction des époux. Aucune solution ne pourra se contenter de simple technique, de virtuosité, de recette; elle exigera toujours la mise en œuvre de facteurs moraux et spirituels.

R. Carpentier, S. I.

J. Sutter. — *L'eugénique.* Problèmes, méthodes, résultats. Coll. Institut national d'études démographiques. Travaux et Documents. Cahier n° 11. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 24 × 16 cm., 254 p. Prix : 550 frs franç.

Il n'est plus question dans nos pays de dépopulation de se passer d'une science que Galton en 1907 définissait par l'intérêt porté à tous les facteurs capables d'améliorer les qualités natives d'une race et qui, aujourd'hui, se fragmente en de nombreuses disciplines particulières. On trouvera dans ce livre une abondante documentation sur l'histoire de l'eugénique, les conceptions scientifiques qui ont ou ont eu cours et les observations scientifiques qui les appuient, les mesures pratiques, légales surtout, prises dans les différents pays et leurs résultats. Chaque chapitre est suivi de nombreuses références. Depuis « L'homme, cet inconnu », le grand public a mieux compris que le bien-être humain, individuel et collectif, ne pouvait résulter que d'un équilibre entre de très nombreux facteurs et de très nombreuses sciences, dont sciences et facteurs moraux étaient essentiels. Une stérilisation eugénique légale peut être démographiquement « justifiée », sans l'être en présence du bien total de l'homme, par conséquent sans l'être non plus finalement du point de vue démographique lui-même, qui se révèle tout simplement plus exigeant et plus complexe qu'on ne l'avait cru. On regrettera que ce livre n'ait pas fait appel aussi — ou davantage — aux sciences philosophiques et chrétiennes, pour ne pas laisser incomplet le relevé des diverses disciplines qui doivent concourir à créer une eugénique humaine et spiritualisante.

R. Carpentier, S. I.

Fr. Dantec. — *Foyers rayonnants.* Guide moral de l'amour chrétien. I : *Féconds et unis.* 3e éd. Quimper, Direction des Œuvres (rue Feunteunik-al-Lez), 1951, 20 × 13 cm., 182 p.

On attendait une somme théorique et pratique du mariage chrétien. On imaginait un très gros ouvrage, peu maniable, impossible à diffuser. Et voici un livre, qui n'a point les dehors d'une somme, Dieu merci, mais qui nous paraît répondre parfaitement à notre attente sur le terrain pratique. Son objet n'est pas l'initiation physique ou morale des jeunes à la pureté ou au mariage. Il ne remplace pas non plus les ouvrages spéciaux ou plus techniques sur le mariage lui-même. Mais on peut dire qu'il en contient toute la doctrine et toute la pratique désirées pour les foyers normaux. Et surtout il a mis toute la doctrine du mariage en équilibre : et voilà le point capital, qui échappe trop facilement à des ouvrages spécialisés. L'institution du mariage chrétien est tributaire de son origine divine. Elle comporte un équilibre de vérité naturelle et surnaturelle, qu'on ne peut méconnaître sans tout compromettre. Dans ce volume (qui se suffit), la fécondité, généreuse, raisonnable, l'enfant et son

éducation tiennent la première place, non seulement en droit, mais en fait, grâce aux développements apportés; l'union mutuelle est l'objet de la seconde partie : c'est l'équilibre essentiel des fins du mariage. Equilibre aussi, concret et consciencieux, entre les exigences absolues du mariage et les situations réelles : santé, moyens financiers, etc. Equilibre entre les divers niveaux de l'union mutuelle, âmes, intelligences, cœurs, corps, activités extérieures : l'union sexuelle apparaît alors sous son vrai jour et peut jouer son rôle, unir des natures humaines complètes. Equilibre entre les beautés idéales et les réalités terre à terre, les difficultés de tous les jours; entre les joies et les renoncements, les attraits et les devoirs; entre la valeur intime du foyer et sa valeur ouverte, sociale; enfin entre le strict permis et la modération vertueuse, le charnel et le spirituel. Dans ce plan équilibré, les détails nous ont paru toujours théologiquement exacts, nuancés, et expliqués de telle façon que les époux ordinaires puissent parfaitement tout apprécier et appliquer. Des notes complémentaires, sans rompre l'ordre des valeurs respectives, expliquent par exemple la méthode Ogino, les étapes de l'éducation, l'union réservée. Pour tout dire, l'équilibre de cet exposé n'a-t-il pas sa source principale dans le simple fait très notable que la charité apparaît au centre et met tout en ordre et en beauté sous son rayonnement paisible et sûr ? Nous recommandons ce livre à nos confrères pour les époux et fiancés « sur le point de se marier ». Comme le demande l'auteur, on se gardera, par charité, de le diffuser inconsidérément. La 3e édition, survenue après quelques mois déjà, entre autres additions moins importantes, a intégré les deux récents discours du Saint-Père sur les questions matrimoniales. Nous attendrons avec confiance la seconde brochure annoncée : Fervents et Apôtres. R. Carpentier, S. I.

P. Dufoyer. — *La vie conjugale au fil des jours.* Coll. Pro Familia, n° 11. Bruxelles, Action familiale, 1950, 20 × 13 cm., 236 p.

Après deux ans, dix ans, vingt ans, qu'est devenu l'amour mutuel des fiancés de jadis ? Pourquoi cette évolution, et pourquoi peut-être, pourquoi souvent l'échec, pourquoi les crises même, c'est-à-dire l'infidélité véritable, les aventures, voire les liaisons ? Comment renouveler, revaloriser, restaurer l'amour ? A toutes ces questions ce livre, un des meilleurs sans doute de la collection Pro Familia, apporte les réponses d'une psychologie nourrie d'expérience, sincère et, finalement, optimiste, qu'appuient même de belles images, leçons tirées de la nature matérielle à l'usage des hommes. R. Carpentier, S. I.

M. Zermatten. — *La Servante du Seigneur.* Rolle (Suisse), P. Eynard, 1950, 28 × 20 cm,, 84 p.

« Servante, oui, peut-être que c'est l'un des plus beaux mots de notre langage quand il s'applique de la sorte à l'œuvre de l'amour ». La maternité unissant dans une vision unique l'amour et le service, l'exaltation et l'enchaînement, le divin et l'humain. Pas une mère ne lira ce texte profond, religieux, sans reconnaître et admirer ce qu'il y a de plus beau et de plus fort en elle. Pas un de nous qui n'en comprendra mieux le don reçu et le cœur qui le donna. Le tout écrit dans une langue puissante, émouvante, sans faiblesse, qui a placé depuis longtemps l'auteur parmi les meilleurs romanciers. Edition de luxe sur vélin, numérotée et illustrée de cinq grandes planches. R. Carpentier, S. I.

Coll. *Etudes de science et de doctrine familiales.* Bruxelles, Editions Famille et jeunesse; Paris, Editions Familiales de France, 1950, 22 × 14 cm. Prix : 42 frs belges par volume.

P. Archambault. — *La famille, œuvre d'amour.* 128 p.

É. Rolland. — *Signification totale de la famille.* Pour une théologie de la famille. 112 p.

Deux livres sur la famille. A son origine comme tout au long de son développement, la famille est essentiellement une œuvre d'amour : amour réciproque d'un homme et d'une femme se donnant l'un à l'autre pour toujours, amour conjugal s'épanouissant dans l'amour des enfants, amour de la famille s'ouvrant à l'amour de tous les hommes et de Dieu. Les grands problèmes que la famille aura à résoudre : rôle et sens de la sexualité; fidélité, indissolubilité, fécondité conjugales, accueil et éducation des enfants, vie intérieure de la communauté familiale, ouverture de la famille à Dieu et aux hommes, sont des problèmes d'amour, non pas d'un amour quelconque mais d'un amour vrai. C'est ce que Paul Archambault nous montre dans un beau livre fortement pensé et riche d'expérience, que liront avec profit fiancés, époux et éducateurs.

Ce même problème de la famille, Edouard Rolland l'aborde en théologien. La famille a de multiples aspects : Elle relève à la fois de la biologie, de la psychologie et de la morale; elle a une finalité surnaturelle; elle s'insère dans le corps mystique comme une cellule nécessaire à son développement. C'est dans toute sa réalité humaine et surnaturelle qu'il faut la regarder pour la voir telle qu'elle est vraiment. Tel est précisément le mérite du livre d'Édouard Rolland : il nous présente le mystère de la famille dans sa réalité complexe.

J. Delcuve, S. I.

L. Honoré, S. J. — *Lui... et toi, jeune fille!* Nouvelle édition, Tournai-Paris, Casterman, 1950, 19 × 13 cm., 156 p. Prix : 42 frs.

— *Elle et... toi, jeune homme!* Nouvelle édit. Ibidem, 1950, 19 × 13 cm., 178 p. Prix : 42 frs.

La présente édition — qui est la treizième — de ces deux livres a été remaniée en maints endroits. Ecrits l'un et l'autre sur le même plan, avec des modifications plus ou moins profondes aux endroits du texte qui exigent une adaptation, ils exposent la morale chrétienne de la pureté, la beauté et les conditions d'un bon avenir familial, les fautes et les dangers à éviter : cela de façon progressive, pratique, ferme, assez précise et cependant assez réservée pour pouvoir être lus et compris par les jeunes eux-mêmes, qui au sortir de l'adolescence doivent réfléchir au futur foyer, se protéger et se former dans ce but. Un chapitre est heureusement consacré de part et d'autre à l'idéal de la chasteté parfaite. Ces ouvrages aideront aussi beaucoup les catéchistes et les éducateurs.

R. Carpentier, S. I.

S. Patris. — *Jeunes filles au carrefour.* Tournai, Casterman, 1951, 20 × 13 cm., 218 p. Prix : 48 frs.

Cette « adaptation à la jeunesse féminine de l'ouvrage de Jean Le Presbytre : A la croisée des chemins », se présente avec les mêmes éminentes qualités : vision élevée autant que vraie, exactitude parfaitement nuancée dans les sujets les plus divers, lecture limpide, imagée, « jeune ». Le choix de la jeune fille s'opère entre la vie laïque et la vie « consacrée ». La première, c'est le mariage « service d'amour » ou le célibat « idéal de vie » : avec, en marge ou en principal, les orientations multiples de carrières et d'études, et, de toute façon, la mission de la femme aux divers plans du social et la valeur religieuse de sa vie : culture, prière, apostolat. Dans la seconde direction, c'est la vie religieuse « d'amour personnel pour le Christ », avec ses trois aspects de détachement complet, d'intimité, de don entier de la volonté. L'étude des signes de vocation est parmi les pages les plus fines, les plus éclairantes. Il semble bien que l'« Institut séculier », quoique juridiquement institué comme état de perfection, ne tire pas ses membres de leur classe, clercs ou laïques. Toujours est-il qu'entre la vie laïque et la vie consacrée, entre les diverses orientations de don au Christ, instituts séculiers, vie religieuse mixte ou contemplative, l'auteur sait à merveille, conduit par une pensée faite de sympathie et d'équilibre, classer avec précision les perfections relatives dans une atmosphère de libre choix et convaincre chacune du vrai problème : entendre au sein de la grande mission collective l'appel *personnel.*

R. Carpentier, S. I.

HISTOIRE DE L'EGLISE

B. Llorca, S. J. — *Manual de historia eclesiastica.* 3e édit. Barcelona, Editorial Labor, 1951, 22 × 16 cm., XXIV-810 p.

En moins de dix ans le manuel que voici connaît sa troisième édition. Il répond donc à un besoin et il a réussi à satisfaire ceux auxquels il s'adresse. Conçu sur le modèle des manuels d'Albers, de Jongh, Funck-Bihlmeyer, etc., il s'adresse à la même catégorie de lecteurs, c'est-à-dire aux étudiants de l'enseignement supérieur et aux séminaristes. Ecrit pour les pays de langue espagnole, il accorde une attention spéciale à l'histoire religieuse de ces pays. On y remarque le souci de tenir compte des dernières acquisitions de la critique, avec une grande impartialité. Dans les questions controversées les arguments pour et contre sont exposés avec objectivité (ex. : le séjour de S. Jacques à Compostelle). Une bibliographie très abondante — trop abondante pensons-nous — accompagne chaque chapitre. Lors d'une prochaine édition, l'auteur voudra bien en expurger de nombreuses fautes typographiques. Signalons enfin la division générale de l'ouvrage en quatre parties qui diffèrent de celles habituellement en usage : Age ancien (1-681) ; moyen âge (681-1303) ; âge nouveau (1303-1648) ; âge moderne (1648-1950). Cette division, sans s'imposer aucunement, présente l'avantage d'être plus équilibrée. Roger Mols, S. I.

D. Olmedo, S. I. — *Manual de historia de la Iglesia.* T. III. Mexico, Buena Prensa, 1950, 23 × 17 cm., VIII-374 p. Prix : 4,20 doll.

La *N.R.Th.* (1949, p. 425) a déjà présenté à ses lecteurs les deux premiers tomes de ce manuel, le premier qui ait vu le jour en Amérique latine. Ce troisième et dernier tome embrasse les cinq derniers siècles de l'histoire : chaque siècle est caractérisé par l'avènement d'une nouvelle force antagoniste. L'enjeu de la lutte est d'abord circonscrit à l'Eglise : au XVe siècle, la Renaissance essaie de la dissoudre ; au XVIe, la Réforme et au XVIIe, le nationalisme se révoltent contre elle. Depuis le XVIIIe c'est toute la révélation qui est mise en question, d'abord par le rationalisme puis par l'athéisme. Comme il fallait s'y attendre, les conséquences de l'universalisation de l'Eglise, par suite des découvertes géographiques et de l'expansion coloniale européenne ont été spécialement bien signalées. Une attention spéciale fut accordée aux personnages, institutions et événements intéressant l'Amérique Latine. Pour le reste la présentation est classique, avec toutes les qualités et les lacunes que ce mot recouvre. Roger Mols, S. I.

Daniel-Rops. — *L'Eglise des apôtres et des martyrs.* Coll. Les grandes études historiques. Paris, Fayard, 1948, 19 × 12 cm., 720 p. Prix : 450 frs franç.

— *L'Eglise des temps barbares.* Paris, Fayard, 1950, 19 × 12 cm., 776 p. Prix : 750 frs franç.

Après avoir publié deux ouvrages sur *Le Peuple de la Bible* et *Jésus et son temps*, dont le premier comptait déjà, en 1948, 315 éditions, et le deuxième 348, Daniel-Rops a entrepris une *Histoire de l'Eglise du Christ* qui comportera six volumes. Ce compte rendu est consacré aux deux premiers.

Le premier tome nous mène des origines chrétiennes à la proscription du paganisme par Théodose le Grand. Il se décompose en 12 chapitres. Les deux premiers traitent des apôtres à Jérusalem et de saint Paul. Trois autres (III, IV, VIII, IX) retracent le conflit entre le Christianisme et l'Empire, qui se termine par la victoire de celui-ci, encore incomplète sous les premiers empereurs du IVe siècle, complète depuis Théodose le Grand (XI et XII). L'histoire de l'expansion chrétienne est mêlée à divers chapitres. Enfin, de la vie intérieure de l'Eglise : sacrements, institutions, développement de la doctrine, hérésies, auteurs catholiques, Daniel-Rops s'occupe spécialement aux ch. V, VI, VII, X et XII.

Nous ne savons si l'auteur, en commençant ce premier volume, se douta qu'il allait se trouver devant la partie la plus difficile de sa tâche. Les premiers siècles chrétiens sont évidemment ceux qui posent le plus de problèmes, qui suscitèrent le plus d'études et le plus de réponses, difficiles à concilier entre elles.

Dans ce dédale il faut avouer que Daniel-Rops se retrouve avec aisance. Il n'a pu pénétrer bien profondément dans toutes les questions qu'il traite. Il n'apporte d'éléments nouveaux ni dans leur discussion ni dans leur solution. Mais il adopte des positions défendables et expose correctement l'état actuel de la science. Tel est le premier grand mérite de son œuvre. D'autres consistent dans la facilité de l'exposé, mis à la portée de toutes les personnes cultivées, et dans le talent d'évocation de bien de ces pages. Citons en exemple les chapitres sur saint Paul et sur la vie chrétienne aux catacombes.

Nous nous permettrons d'ajouter ici, pour ce premier tome, quelques corrections et additions, dont peut-être Daniel-Rops tiendra compte pour une prochaine édition. P. 107 : à propos des premiers témoignages sur les chrétiens à Rome, il serait bon de dire un mot du texte de Thallus (49-50). P. 109 : l'auteur me paraît trop affirmatif sur les vingt-cinq ans de séjour de saint Pierre à Rome. Au moins dans le texte. Car, dans la note, il avoue que nous sommes là « en pleine hypothèse ». Pp. 210-215 : ces pages sur sainte Cécile sont trop longues et pas assez critiques. A lire par exemple l'article de G. Bardy dans le *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* Pp. 271-273 : la question des autorités dans l'Eglise jusque vers 150 environ est traitée de façon trop rapide. P. 281 : la lettre dite de saint Clément est envoyée par la communauté romaine. La tradition seule cite saint Clément comme son auteur. Pp. : 280-282 : il faudrait remanier ces pages sur la primauté romaine. Certains arguments fournis là, par exemple le voyage d'Abercius à Rome, ne prouvent pas grand'chose par eux-mêmes. D'autre part, il y aurait lieu de signaler des faits plus frappants, par exemple celui-ci : Le pape Victor qui, sur la question de la Pâque, ordonne la tenue de conciles dans toutes les Eglises d'Orient et est obéi. P. 256 : les découvertes sensationnelles faites en 1930, et qu'il faudrait au moins mentionner, ont prouvé que le manichéisme était bien une hérésie chrétienne. Mani lui-même s'intitulait « Disciple de Jésus ».

Pour les bibliographies qui terminent les chapitres : p. 701 : *Le catholicisme des origines à saint Louis,* il faudrait Léon. P. 702 : l'ouvrage de Mourret n'a guère de valeur au moins pour les premiers siècles. De même ceux de Fouard et de Le Camus sur les apôtres. On s'étonne de ne trouver aucune mention de l'*Histoire ancienne de l'Eglise* de Mgr Duchesne, qui reste fondamentale. P. 706 : pour les origines du symbole des Apôtres, dont il y aurait lieu de distinguer plus nettement les deux formules accolées : une trinitaire, et l'autre christologique, à renvoyer au t. I de *Patristique et Moyen Age* du P. J. de Ghellinck. P. 707 : sur les Pères de l'Eglise pourquoi ne pas signaler le beau livre de G. Bardy, *En lisant les Pères ?* P. 709 : la vie de Constantin de J. Maurice est dépourvue de valeur. Il n'en est pas de même de ses études sur la numismatique constantinienne. P. 712 : la bibliographie relative au monachisme primitif est par trop sommaire. Pour l'art chrétien, ajouter le beau manuel de Fabre.

Dans *l'Eglise des Temps barbares* il n'est naturellement pas question des seuls Barbares (ch. II. « L'ouragan des Barbares et les môles de l'Eglise ». Ch. IV. « L'Eglise convertit les Barbares ») ; mais aussi des Pères de l'Eglise (ch. I, particulièrement réussi : « Le saint des temps nouveaux : Augustin ») ; de Byzance au rôle de laquelle Daniel-Rops donne avec raison une place considérable (ch. III. « Byzance des autocrates et des théologiens », où nous signalerons surtout les très belles pages sur saint Jean Chrysostome et la prenante description de Sainte-Sophie ; ch. VI. « Drames et déchirements de l'Orient chrétien » ; ch. IX. « Byzance se relève mais s'éloigne de Rome ») ; à la Papauté (déjà dans les ch. II et IV mentionnés plus haut : saint Léon le Grand ; saint Grégoire le Grand ; ch. VII. « La Papauté et le nouvel Empire d'Occident », ch. VIII. « L'Eglise en face des nouveaux périls » : Nicolas Ier, Jean VIII, etc.). Des institutions, notamment du monachisme et des paroisses rurales, il est surtout question dans le ch. V : « Chrétiens des temps obscurs ». Enfin le t.

Il se termine par un chapitre intitulé : *L'aube douloureuse de l'an Mille,* qui nous conduit jusque vers 1050.

Ce volume nous semble supérieur au premier. L'auteur pouvait s'y arrêter longuement à des personnalités de premier plan et fort bien connues : papes, comme saint Léon et Grégoire le Grand, Nicolas Ier ; Pères de l'Eglise ; empereurs comme Justinien (dont il ne faut pas séparer Théodora) et Heraclius. D'autre part les innombrables hérésies ont été l'objet d'excellents travaux ; pour l'histoire des invasions et des royaumes barbares il y avait les lumineux exposés de Halphen, Lot, Courcelle, etc.

Aussi nos critiques seront-elles moins nombreuses que pour le volume précédent. P. 176 : Nestorius et les Nestoriens se sont toujours défendus de voir deux personnes dans le Christ. Ce n'est là qu'une conséquence de leurs affirmations. Pp. 177-179 : saint Cyrille fut sans doute un « grand théologien », un « caractère combattif ». Il « mena l'affaire » du concile d'Ephèse « tambour battant ». Oui. Mais c'est même trop peu dire. En plusieurs cas il semble difficile d'approuver sa conduite.

Pour la bibliographie, remarquons que cette fois Daniel-Rops n'oublie pas de renvoyer à l'*Histoire ancienne de l'Eglise* (t. III et IV) : sur les Missions il eût pu citer l'*Histoire générale et comparée des missions,* sous la direction du Baron Descamps ; sur la littérature latine au moyen âge, les deux fascicules du P. J. de Ghellinck dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses.*

En terminant reconnaissons hautement l'immense service que Daniel-Rops rend par ses livres à la science catholique. Car universellement répandue, ils témoignent, sans dédaigner le travail accompli par d'autres, de la haute valeur des savants catholiques. Enfin, bien écrits, vivants, suggestifs, parcourus par un vent d'enthousiasme, ils font aimer l'Eglise par les croyants et contribueront sans aucun doute à la faire juger plus équitablement par des hétérodoxes.

E. de Moreau, S. I.

B. Kötting. — *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche.* Coll. Forschungen zur Volkskunde, 33/34/35. Münster (Westf.), Regensberg, 1950, 25 × 18 cm., XVIII-474 p. Prix : relié : 20 Mk.

Les pèlerinages comptent certainement parmi les manifestations les plus spectaculaires et les plus répandues de la piété populaire chrétienne. Ecrire leur histoire générale serait une entreprise dépassant les possibilités de l'écrivain le plus entreprenant. Deux seulement s'y sont essayés : Gretser en 1606, Marx en 1842. Depuis lors, la critique des sources, les fouilles, les recherches folkloriques, l'étude comparée des religions ont amassé tant de matériaux que nul ne peut plus se risquer en ce domaine, à moins d'en circonscrire étroitement les limites. C'est ce qu'a fait l'auteur : il se borne aux cinq premiers siècles de l'ère chrétienne. Et, bien que très poussée, son étude ne prétend nullement être exhaustive. Disons d'abord à sa louange qu'il a su se garder de l'écueil le plus grave en matière d'origines chrétiennes : vouloir à tout prix découvrir partout des indices de dépendance et de filiation par rapport aux religions juive et païennes. Il montre fort bien comment l'esprit qui animait les pèlerins chrétiens différait diamétralement de celui de leurs prédécesseurs et modèles païens et juifs, encore que les motifs de se mettre en route (ex. pour une guérison), ou certains rites usités (ex. l'incubation nocturne au lieu du sanctuaire) aient pu être hérités d'un usage préexistant. Remarquons au sujet de ce dernier rite que l'auteur nous semble à tort en avoir circonscrit la diffusion aux seuls pays d'Orient : durant le haut moyen âge son usage était certainement connu dans nos régions.

Après une vue d'ensemble des pèlerinages dans le monde ancien non-chrétien (spécimens choisis : Epidaure, Ephèse, les tombeaux des prophètes d'Israël, la pierre noire de La Mecque), l'auteur aborde son chapitre central : l'étude des principaux pèlerinages chrétiens. Ceux-ci sont rangés par ordre géographique, mais l'auteur s'est efforcé de n'omettre aucune région du monde méditerranéen. Le choix fut dicté non par leur importance, mais d'après l'abondance de la documentation disponible. Furent spécialement étudiés : la Terre

Sainte (28 p.), Menuthis et Menapolis, près d'Alexandrie d'Egypte (22 p.), Qalât Simân (Syrie, 20 p.), Séleucie (S. Thècle, le premier en date des pèlerinages à un saint, 20 p.), Rome (17 p.), Ephèse (12 p.). Constantinople (SS. Come et Damien, 11 p.), S. Martin de Tours (9 p.), etc. Non moins intéressant est le chapitre traitant du terme et des motifs des pèlerinages. Le but était ordinairement le tombeau d'un martyre ou d'un saint à miracles, mais certains pèlerinages se rendaient chez des vivants (stylites, ermites) et d'aucuns choisirent le pèlerinage ininterrompu comme une forme de vie ascétique. Les motifs étaient une grâce, une guérison, un conseil, un pardon à obtenir, des reliques à acquérir; mais il existait déjà des pèlerinages de pure dévotion.

Deux chapitres concrets montrent les itinéraires suivis, les conditions de logement, les rites observés, les ex-voto offerts aux sanctuaires. Enfin l'influence du phénomène pèlerinage sur la production littéraire du temps et sur les contacts culturels ayant uni l'Orient et l'Occident forme l'objet des deux derniers chapitres. Il serait bien souhaitable qu'un travail de la même classe voie le jour pour les pèlerinages médiévaux. R. Mols, S. I.

Monumenta Germaniae historica. Die lateinischen Dichter des deutschen Mittelalters. T. VI, 1 : *Nachträge zu den Poetae aevi carolini.* Edité par K. Strecker et N. Fickermann. Weimar, Böhlaus, 1951, 31 × 22 cm., VIII-230 p. Prix : 26 Mk.

Dans ce volume se trouvent réunis un certain nombre de poèmes latins de l'époque carolingienne. Le plus important est le fameux « Waltharius », une des perles de la littérature médiévale. Son éditeur, K. Strecker (†), s'écartant de l'avis de la plupart de ses prédécesseurs, ne le date pas du X^e^ siècle mais du IX^e^; il renonce à en découvrir l'auteur qui est certainement un Allemand. Le regretté savant classe les manuscrits de cette œuvre, les compare entre eux, énumère les éditions antérieures à la sienne et étudie brièvement la prosodie et la métrique de ce poème écrit en vers léonins. Parmi les autres pièces, beaucoup moins longues (le *Waltharius* compte 1456 vers), réunies ici, signalons les poésies de Gottschalk (surtout l'*Horarium*), éditées par N. Fickermann, une *Vita S. Agnetii,* une *Passio Petri et Pauli,* des épitaphes et inscriptions, etc. E. de Moreau, S. I.

J. C. Dickinson. — *The Origins of the Austin Canons and their Introduction into England.* Londres, S.P.C.K., 1950, 22 × 14 cm., VI-308 p. Prix : 20 s.

M. Dickinson retrace d'abord dans son livre, d'après les travaux les plus récents et les plus sûrs, l'histoire des chanoines réguliers de saint Augustin. La règle mise sous le patronage de ce saint ne fut pas observée avant Urbain II. Au XII^e^ siècle l'ordre prit son nom, reçut son organisation et se développa de plus en plus. Dans un appendice l'auteur étudie brièvement les trois textes qui nous sont conservés (*Regula sororum, Regula secunda* et *Regula tertia*). Contre l'opinion courante mais avec un écrivain ancien, Amort, et un historien moderne, le P. Mandonnet, il admet qu'ils sont tous trois de saint Augustin. M. Dickinson s'applique surtout à raconter les origines des chanoines réguliers en Angleterre. Cette partie de son ouvrage est tout à fait nouvelle. St Ratholph's Colchester eut la première communauté de ce genre vers 1095. Il semble que la règle dite de saint Augustin y fut adoptée pour la première fois dans ce pays, vers 1103. Elle connut ensuite une rapide expansion. En 1215, les chanoines réguliers possédaient 173 établissements en Angleterre. Ces maisons sont généralement indépendantes mais, fait curieux, à leur tête se trouve non un abbé, mais un prieur. Elles sont, en effet, le plus souvent dénuées de ressources et comptent peu de religieux. Elles jouissent très rarement de l'exemption de la juridiction épiscopale.

Cet ouvrage se distingue par son esprit critique et son érudition. Ch. Dereine spécialisé dans ces questions, vient d'en faire un compte rendu très élogieux dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* t. XLVI, 1951, pp. 242-244.

E. de Moreau, S. I.

A. Forest, F. Van Steenberghen et M. de Gandillac. — *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle.* Coll. Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, 13. Paris, Bloud et Gay, 1951, 25 × 17 cm., 480 p. Prix : 1.200 frs franç.

Nous ne pouvons que féliciter les directeurs de cette collection d'avoir pensé à réunir en un seul volume toute l'histoire du mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle. L'ouvrage comprend trois livres : De Jean Scot Erigène au siècle des Universités — Le XIII^e siècle — Le XIV^e siècle. Le premier a été écrit par M. A. Forest, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier; le deuxième par M. F. Van Steenberghen, professeur à l'Université de Louvain; le troisième par M. de Gandillac, professeur à la Sorbonne. Ces trois savants nous paraissent s'être acquittés avec beaucoup de bonheur du travail qui leur a été demandé. Les principales personnalités, les divers mouvements d'idées, les écoles et les universités sont mises en relief. Les auteurs situent bien l'histoire qu'ils retracent dans le cadre de l'histoire générale.

Dans le premier livre il est question surtout de Jean Scot Erigène, de saint Anselme, des écoles urbaines, en particulier de celle de Chartres, des écoles monastiques, surtout de l'Ecole de Saint-Victor et de S. Bernard, enfin de la Théologie des Sommes et des Sentences. M. Forest insiste sur la tendance idéaliste et l'audace du système d'Erigène. Son influence fut grande, malgré ses tendances panthéistes, et il demeura présent, plus qu'on ne le pense souvent, dans toute l'orientation de la scolastique. L'auteur paraît éprouver une prédilection bien compréhensible pour saint Anselme, fidèle écho de la tradition bénédictine, et pour saint Bernard (à lire le beau passage de ce Père, cité p. 126). Abélard est aussi une personnalité attachante et originale. Le Père de la Scolastique a vu condamner certaines de ses idées. Mais il est toujours parvenu à se défendre. Comme saint Bernard, Hugues de Saint-Victor veut que l'enseignement oriente l'âme dans la voie du progrès. Cette partie où il est encore question de Gilbert de la Porrée et d'Alain de Lille, sans compter les figures d'importance secondaire, se termine par un chapitre sur les Sommes et les Sentences où il est traité naturellement de Pierre Lombard.

Dans le livre deuxième une place importante est donnée aux traductions d'Aristote, des Arabes, etc., dans lesquelles se distinguera le dominicain flamand Guillaume de Moerbeke. Parmi les écoles, Paris prend le premier rang. Cependant Oxford joue aussi un rôle considérable avec Robert Grosseteste. Nous n'avons pas à résumer ici les grandes synthèses doctrinales de saint Bonaventure, de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. M. Van Steenberghen ne veut pas qu'on parle de l'averroïsme de Siger de Brabant. Celui-ci représente l'« aristotélisme hétérodoxe ». Mais il a fait des efforts pour corriger ses affirmations les plus opposées à la foi, sous l'influence surtout de saint Thomas.

Dans la troisième partie le chapitre de M. de Gandillac sur Duns Scot nous paraît remarquable. Il défend la *Via antiqua* contre des affirmations injustes. Notons aussi les belles pages consacrées à Pétrarque et à son humanisme chrétien de formes augustiniennes. Elles nous peignent bien aussi là le poète assoiffé d'idéal.

Il sera permis à un profane, fort intéressé par la lecture de ce beau volume, de hasarder deux petites remarques. M. de Gandillac ne nous paraît pas relever que Ruysbroeck veut voir le chrétien imiter dans sa vie la vie de la Trinité. Il aurait peut-être pu renvoyer aux belles pages que le P. Maréchal a écrites sur ce mystique dans le t. III (pp. 550-559) de notre *Histoire de l'Eglise en Belgique.*

E. de Moreau, S. I.

S. M. Bouchereaux. — *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson.* Coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, XII. Paris, Vrin, 1950, 25 × 17 cm., 490 p.

Cette thèse principale, présentée à la Faculté des Lettres de Paris, tient à la fois de la biographie, de l'étude d'une œuvre de littérature mystique et de

celle d'un mouvement de réforme rénovant un ordre religieux. Elle forme donc une contribution de valeur à l'histoire de la spiritualité, car elle a renouvelé un sujet sur lequel l'abondance de la documentation et la manière peu critique dont elle fut utilisée jusqu'ici avaient laissé planer bien des incertitudes. Moins connue du grand public que la Réforme des Carmes d'Espagne, avec sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, celle du Carmel français, aussi appelée la Réforme de Touraine, forme pourtant un aspect important de la Renaissance catholique du XVII[e] s. L'auteur a voulu en retracer les principaux épisodes, raconter la carrière de son promoteur, Philippe Thibault, et surtout de son inspirateur, Jean de Saint-Samson, et montrer quel fut son rayonnement dans tout l'Occident. Il serait inexact de considérer les 1[re] et 3[e] parties de son ouvrage (*La Réforme de Touraine* et *Les destinées de l'Observance*) seulement comme un cadre destiné à placer la figure de Jean de Saint-Samson dans son milieu historique. Cependant la 2[e] partie (*La lettre et l'esprit*) occupe à elle seule près des deux tiers du volume. Et cette partie gravite presque en entier autour du Maître Spirituel de la Réforme de Touraine. Les œuvres de ce grand mystique du Carmel n'ont jamais formé un recueil complet. L'année même qui suivit sa mort, en 1636, d'aucunes s'étaient déjà perdues. De cette œuvre, l'auteur compte donner un jour une édition scientifique basée sur les manuscrits. En attendant, pour le travail actuel, force lui fut bien de travailler sur l'édition dans laquelle le P. Donatien de S. Nicolas, sacrifiant aux préjugés du temps, a préféré s'écarter du texte original, sous couleur d'en amender le style. Même ainsi remaniée, l'œuvre garde toute sa beauté et sa force attachante. On reste confus d'admiration en constatant comment ce modeste frère convers, malgré la cécité dont il fut frappé à l'âge de trois ans, réussit à s'assimiler, par la simple audition de lectures occasionnelles, la richesse spirituelle d'une centaine d'auteurs ascétiques et mystiques, depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à ses contemporains. On n'admire pas moins la profondeur de la doctrine renfermée dans ses œuvres et dont il faut remercier l'auteur d'avoir donné une analyse à la fois si détaillée, si exhaustive et scientifique.

R. Mols, S. I.

L. Willaert, S. J. — *Les origines du Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques*. Le milieu. — Le Jansénisme avant la lettre. Coll. Académie Royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires, t. XLIII, fasc. 2 et dernier. Bruxelles, Palais des Académies, 1948, 25 × 17 cm., 440 p. Prix : 150 frs b.

De tous les mouvements doctrinaux ayant vu le jour à l'intérieur de l'Eglise aucun n'a sans doute provoqué une plus grande floraison littéraire que le jansénisme. Floraison consistant moins en quelques solides ouvrages de synthèse qu'en une poussière, un éparpillement de brochures, pamphlets et autres imprimés de polémique. C'est pourquoi, l'étude historique du jansénisme peut être considérée comme la croix de l'histoire ecclésiastique des Temps modernes.

Cette histoire forme comme un diptyque : il y a le volet belge, premier en date, mais où le nombre des figurants et l'importance des scènes représentées restèrent plus réduits ; et il y a le volet français, qui bénéficia dès l'abord d'une notoriété universelle, et devint le sujet de controverses tant doctrinales qu'historiques d'une âpreté rare. On a raconté — bien que rarement « sine ira et studio » — les épisodes de l'Arnauldisme et de Port-Royal, du Quesnellisme et des « Réflexions morales », du Convulsionisme et du « Cas de Conscience » ; on a épilogué sur le silence respectueux et sur la distinction du droit et du fait ; on a disséqué les interventions pontificales en la matière ; on a retracé la biographie des principaux héros de cette histoire.

Le Jansénisme belge avait, jusqu'ici, moins retenu l'attention. Pourtant le Jansénisme ayant eu son berceau en Belgique et y ayant marqué de son esprit — soit par influence directe, soit par réaction contre lui — la grande majorité des hommes d'Eglise durant les XVII[e] et XVIII[e] siècles, le sujet valait la peine d'être entrepris, bien qu'il fût fait pour décourager les historiens les plus entreprenants.

Le P. L. Willaert, professeur d'histoire depuis environ quarante ans aux Facultés Notre-Dame de la Paix à Namur a eu le courage de s'atteler à cette besogne cyclopéenne et d'y consacrer sa vie. Il a mené de front un double travail : bibliographique et expositif. Monument d'une rare érudition et supposant des dépouillements énormes, sa *Bibliotheca Janseniana belgica,* dont les deux premiers volumes (1476-1679) et (1680-1738) ont vu le jour jusqu'ici et dont le troisième est sous presse, a pour but de fournir aux historiens la liste scientifiquement établie de toutes les publications traitant du secteur belge de l'histoire du Jansénisme.

Reposant sur de pareilles assises, une œuvre de synthèse ne peut être que solidement garantie. C'est le cas du volume que voici, qui traite, il est vrai, fort peu du jansénisme en lui-même mais du cadre dans lequel il naquit. L'auteur n'a pas oublié que les idées sont filles de leur temps, que toute semence ne fructifie que dans un terreau favorable. Il a compris que bien des aspects du Jansénisme resteraient une énigme pour nos lecteurs du XX^e^ siècle si on ne leur montrait tout d'abord les pierres d'attente que ce Jansénisme trouva dans tout le climat spirituel, culturel, politique des années 1640. L'ouvrage entier n'aurait rien perdu à être intitulé « Tableau de la Belgique vers 1640 ». C'est une vaste fresque, tracée de main de maître, dans un style dont le ton oratoire distrait parfois trop du contenu, suivant un plan compartimenté à l'excès et respectant plutôt mal l'harmonie des proportions entre les trois parties du livre et leurs chapitres (300 p. pour la première partie, moins de 100 pour les deux autres).

Rien n'y est oublié : formation de la conscience nationale; mécanismes et tendances de l'administration; opinions politiques prévalant dans le clergé et opinions religieuses prévalant dans l'état; influence de la contre-réforme; description des courants intellectuels, chez les philosophes, les humanistes, les savants, les juristes; des courants théologiques se partageant le corps professoral de Louvain depuis le XVII^e^ siècle; des courants de spiritualité les plus en vogue dans les Pays-Bas d'alors. Tout cela occupe l'ouvrage entier sauf une trentaine de pages consacrées à Pilmot et à ses alliés, groupées sous le titre général de « Rassemblement des anti-jésuitismes ».

Signalons pour terminer quelques vétilles : p. 38, il est étrange de ne voir citée comme intermédiaire entre le pape et les Pays-Bas que « la seule juridiction du nonce de Cologne ». Il est vrai, depuis la mort de l'archiduc Albert en 1621, la nonciature de Bruxelles n'était plus occupée que par un internonce et celui-ci dépendait de son collègue de Cologne. En fait cependant cette dépendance se réduisait à bien peu de chose et dans les affaires importantes, ce fut le nonce de Madrid dont l'intervention fut décisive. Ce fut précisément le cas de l'interdiction de l'Augustinus dans les Pays-Bas, obtenue grâce aux efforts incessants de Giulio Rospigliosi (le futur Clément IX), alors nonce à Madrid.

P. 315, il nous paraît exagéré de dire que le pouvoir laïque prit en mains l'organisation de secours aux indigents, à la suite du *De subventione pauperum* publié à Bruges en 1526 par Louis Vivès. A cette époque les menses du Saint-Esprit existaient aux Pays-Bas depuis plusieurs siècles et elles étaient incontestablement un rouage laïque.

Concluons : Même s'il n'y est que peu question de jansénisme avant la lettre et pas du tout du jansénisme proprement dit, un ouvrage comme celui du P. Willaert aide éminemment à comprendre l'esprit d'une époque. A ce titre il mérite une large audience non seulement chez les historiens de métier, mais auprès de tous ceux qu'intéresse le passé de la Belgique et de l'Eglise.

R. Mols, S. I.

H. J. McLachlan. — *Socinianism in Seventeenth-Century England.* Londres, Oxford University Press, Geoffrey Cumberledge, 1951, 22 × 15 cm., VIII-352 p. Prix : 25 sh.

Du Luthéranisme et du Calvinisme, tout catholique cultivé connaît au moins les deux fondateurs, Martin Luther et Jean Calvin, ainsi que les traits essentiels de leur doctrine. Fausto Sozzini, le père spirituel du socinianisme est

beaucoup moins connu. Et pourtant, dans le mouvement qui tenta de désagréger la tradition catholique dans les milieux atteints par la Réforme, Luther et Calvin se sont arrêtés en chemin; ils n'ont démoli que le toit et les murs. Ce fut Sozzini qui porta la pioche aux fondements mêmes de l'édifice. Originaire de Sienne, il avait dû quitter ses fonctions auprès des Medicis de Florence en 1575, et gagner les pays du nord, Bâle d'abord puis la Transylvanie et la Pologne. Il fonda à Cracovie un groupe de « Frères Polonais » qui devint le noyau du mouvement socinien. Ce mouvement, caractérisé surtout par une interprétation ultra-rationaliste des Ecritures, se répandit après la mort de Sozzini en 1604, par les Provinces-Unies, jusqu'en Angleterre. Dogmatiquement ses caractéristiques principales sont le refus de reconnaître la divinité du Christ et la valeur rédemptrice de son sacrifice. Il donna ainsi naissance à de nombreux courants qui, se développant à travers le XVII[e] et le XVIII[e] siècle, aboutirent au triomphe du libéralisme et du rationalisme contemporain à l'intérieur des Eglises Réformées. Par une succession d'esquisses biographiques l'auteur montre les étapes de ce développement de l'Angleterre du XVII[e] siècle, parmi ses milieux universitaires d'Oxford et de Cambridge. Il insiste avec raison sur le rôle de premier plan joué par John Bidle que l'on a surnommé « le père de l'unitarisme anglais », il consacre quatre chapitres entiers aux amis de John Bidle et aux héritiers de sa pensée, et conclut en montrant comment ce mouvement a marqué de son esprit des couches de plus en plus larges de protestants.

R. Mols, S. I.

E. Delcambre. — *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI[e] et au XVII[e] siècle.* T. III : *Les devins-guérisseurs.* Nancy, Société d'archéologie lorraine (Palais ducal), 1951, 21 × 14 cm., 250 p.

Grâce au travail patient de M. D., archiviste en chef de Meurthe-et-Moselle, la riche collection des expéditions de procès de sorcellerie conservées aux Archives de Nancy et datant de 1580 à 1633 continue à apporter son témoignage à l'histoire du sentiment religieux et de ses déviations. La *N.R.Th.* a déjà fait connaître à ses lecteurs les deux premiers fascicules de cet ouvrage (*L'initiation à la sorcellerie et le Sabbat,* 1949, p. 432; *Les maléfices et la vie supranormale des sorciers,* 1951, p. 435). A première vue, le fascicule que voici, consacré aux devins guérisseurs, ne semble pas à sa place dans un ouvrage consacré à la sorcellerie. En effet, chez les Primitifs, les concepts de sorcier et de devin sont considérés comme absolument antithétiques, le devin ayant pour fonction essentielle de dépister et de contrecarrer les sortilèges de son adversaire et de conjurer leur nuisance. Recourant l'un et l'autre à des interventions supranaturelles dont l'efficience est considérée comme automatique, le sorcier le fait pour nuire, le devin pour guérir. Le sorcier a donc partie liée avec l'esprit mauvais, ce qui n'est pas le cas du devin. Le folklore lorrain, aux alentours de 1600, avait conservé une notion très nette de cette distinction. Seulement les théologiens catholiques de l'époque scolastique — et, à leur suite, les juristes des tribunaux appelés à connaître des causes supranormales — considérant toute intervention préternaturelle non miraculeuse comme suspecte d'être « forgée en la bouticque du diable », laissèrent tomber cette distinction. Aussi, les procès de sorcellerie eurent-ils à s'occuper également des affaires de divination et de guérisons magiques. D'autre part, la magie thérapeutique du devin guérisseur était considérée comme distincte de l'art curatif du médecin et également — mais sur ce point nous serions moins radical que l'auteur — des rites déprécatoires de l'exorciste.

Suivant son habitude, l'auteur étudie cette partie de son sujet en suivant pas à pas les détails fournis par ses sources étudiées de première main. Le sujet est divisé en seize chapitres. Outre ceux qui aident à situer le problème dans le cadre de l'étude idéologique de la religiosité primitive et du folklore régional, les principaux sont ceux qui énumèrent les moyens curatifs employés par les devins : aliments et boissons, remèdes à l'usage externe; fluide thérapeutique; incantations curatives (une quarantaine de formules sont données

en appendice) ; rites religieux, saints guérisseurs et pèlerinages curatifs. Chaque chapitre est suivi d'un résumé en forme de conclusion.

Deux remarques : la première de détail. Parmi les objets à vertu curative, l'auteur éprouve quelque difficulté à identifier certains « pougeons ». «Mot étrange, dit-il, que ne mentionne aucun dictionnaire philologique ou dialectal » (p. 127-8). Telle malade devait être menée à Vic-sur-Seille, à l'autel du Beau Bernard et durant une neuvaine « boire tous les jours à cœur jeun » de ce mystérieux « pougeon ». Plutôt que d'y voir avec l'auteur une corruption de l'expression dialectale ardennaise « Poson », signifiant un « pot », un « récipient », nous préférons rapprocher ce terme du mot « pouhon », qui en wallon de Liège signifie la source minérale elle-même. Les deux principales sources de Spa ne s'appellent-elles pas Pouhon Prince de Condé et Pouhon Pierre le Grand ?

La seconde remarque est de portée plus générale. Nous ne souscririons pas sans réserve à l'affirmation de l'auteur d'après lequel « cette croyance à l'efficience automatique du cérémonial sacré paraît inconciliable avec toute forme authentique de religion, caractérisée par une élévation de l'âme vers Dieu... » (p. 223). Le moins qu'on puisse dire est qu'une telle formule est difficilement conciliable avec le mode d'efficience sacramentel qui forme pourtant une des pierres d'angle de la religiosité chrétienne catholique. C'est accorder trop de poids à l'incidence humaine et trop peu à Dieu. R. Mols, S. I.

A. Simon. — *Le cardinal Sterckx et son temps.* T. II : *L'Eglise dans l'Etat.* Wetteren, Edit. Scaldis, 1950, 25 × 17 cm., 480 p.

Notre compte rendu du premier tome de cet ouvrage a indiqué son plan général, souligné son importance et signalé les nombreuses sources inédites auxquelles il se référait.

Avouons que le tome II nous plaît bien davantage que le premier. Celui-ci retraçait surtout les relations de l'Eglise et de l'Etat de 1831 à 1867. Or c'est là un sujet bien connu. Au contraire sur l'activité de Sterckx comme pasteur et comme archevêque nous ne possédions guère que des détails. Et puis dans ce volume, indépendamment même de la troisième partie où M. Simon nous donne un beau portrait du cardinal, on peut dire que nous sommes continuellement en contact avec son âme. Sterckx réorganisa son diocèse à commencer par son grand séminaire. Il ouvrit deux petits séminaires, sans compter celui de Malines, créa le collège belge à Rome, remit sur pied les conférences ecclésiastiques et les retraites sacerdotales. Il publia un « catéchisme avec explications » et un petit catéchisme préparatoire à la première communion. Il réunit annuellement ses doyens à partir de 1835, favorisa les missions paroissiales et fonda, quoiqu'en petit nombre, des institutions d'enseignement libre (1re partie, ch. I, V, VI, VII, VIII). Après la révolution belge, les évêques et Sterckx surtout se montrèrent soucieux de concentrer de plus en plus l'autorité épiscopale. L'archevêque eût voulu réduire considérablement les exemptions des réguliers et obtenir pour eux un statut canonique afin d'assurer, disait-il, l'unité de l'apostolat. Il n'aboutit pas. A partir de 1850 il semble d'ailleurs plus passif et se flatte à la fin de sa vie d'être en excellents termes avec les réguliers dont il loue le zèle et la bonne entente avec le clergé séculier. Son caractère autoritaire apparaît aussi dans ses relations avec les congrégations religieuses. Il tâche d'obtenir que les maisons s'établissant dans son diocèse soient le plus possible détachées de leur maison-mère, surtout si celle-ci est située à l'étranger (1re partie, ch. II et III). Pendant la plus grande partie de son épiscopat Sterckx ne se servit des laïques pour l'apostolat qu'en ordre dispersé. Mais il se rallia aussitôt à l'idée des congrès catholiques. Des trois qui se réunirent jusqu'en 1867, le deuxième (1864) fut vraiment son œuvre (1re partie, ch. IV).

Dans ses relations avec Rome l'archevêque témoigna d'une grande obéissance et d'un indéfectible attachement aux papes. Cependant, conscient de son autorité épiscopale, il ne recourait au Souverain Pontife qu'en cas de nécessité. Il distinguait les désirs du chef de l'Eglise de ses ordres. Il pensait qu'à Rome on ne se rendait pas suffisamment compte de la situation de la Belgique. Il dénia plusieurs fois au nonce le droit d'intervenir dans les affaires diocésaines.

Lui et ses suffragants firent admettre le principe qu'ils étaient soumis non pas au nonce mais au pape (2e partie, ch. III et IV). La lenteur de l'archevêque à réaliser les désirs de Rome apparaît notamment dans l'affaire du traditionalisme. Sterckx abandonne au recteur de Ram la surveillance doctrinale de l'université. Il ne voit d'ailleurs dans ces discussions doctrinales qu'une « question de mots ». Il ne comprend pas non plus que les papes veulent multiplier les cours de philosophie en Belgique. Pour lui, Louvain, dont il défend le monopole, et Namur, qui a organisé ses cours malgré lui, suffisent à contrebalancer l'enseignement des universités de l'Etat et de Bruxelles (1re partie, ch. V). Un mot en terminant sur ce « très grave dissentiment » avec Namur, à propos de l'extension des cours de philosophie de Notre-Dame de la Paix (1845). On sait le bruit que fit cette affaire. M. Simon retrace avec impartialité sa douloureuse histoire. Peut-être les jésuites eussent-ils été plus avisés en gardant à leurs leçons des proportions plus modestes. Mais les parents désiraient qu'une surveillance plus étroite que celle de Louvain s'exerçât sur les études et la conduite de leurs fils. Et puis les Pères, comme le reconnaît à diverses reprises l'auteur, ne se méfiaient pas sans raison de l'enseignement de tel professeur qui provoqua l'intervention de Rome. Le menaisianisme n'était pas mort à l'*Alma Mater*.

L'exposé de M. Simon est bien mené et bien divisé. Il ne se perd pas dans les détails et dégage nettement les lignes principales (par exemple pour les différentes nonciatures). Il met surtout fort bien en relief la grande personnalité du cardinal, avec ses admirables vertus et qualités et ses quelques lacunes. Le style nous paraît aussi meilleur que dans le t. I bien qu'il reste des incorrections, des mots employés mal à propos, des expressions fautives. Nous ne connaissons pas de jésuite Van Quickenhove. M. Simon a voulu écrire sans doute : Van Quickenborne. E. de Moreau, S. I.

A. Boulenger. — *Histoire générale de l'Eglise*. T. III : *Les temps modernes*. Vol. IX : *XIXe et XXe siècles. 1814 à nos jours*. 2e partie : *1870 à 1950*. 2e édit. Paris, Vitte, 1950, 24 × 17 cm., p. 544 à 1250.

Avec cette deuxième partie du tome IX se termine la grande histoire de l'Eglise de M. Boulenger. Celui-ci est mort le 15 janvier. Il n'a fallu ajouter que peu de chose à son exposé pour le pousser jusqu'à la fin de 1949. A plusieurs reprises déjà nous avons dit dans cette revue le bien que nous pensions de cet ouvrage. Ce dernier tome nous fournit l'essentiel, et de façon exacte. Les jugements de l'auteur sont modérés. Ainsi il avoue nettement les faiblesses du gouvernement de Vichy vis-à-vis de l'Allemagne. Si M. Boulenger dit l'essentiel, il nous semble qu'assez souvent, pour rester fidèle à sa conception primitive, il aurait dû dire davantage. Le lecteur est frappé d'une disproportion un peu choquante entre la France et les autres pays. Sans doute l'histoire de la France de 1870 à 1950 abonde en événements. Mais si l'auteur met 250 pages à les raconter, pourquoi n'en attribuer que 60 à tous les autres pays catholiques de l'Europe ? Sur l'Italie et l'Espagne par exemple, n'y avait-il pas beaucoup à relater pour cette période de l'histoire ? La balance paraît encore plus inégale quand on passe aux autres continents. Il y a 7 pages sur les Etats-Unis ! Il est vrai que le seul américanisme en obtient 7 également dans le chapitre sur les hérésies. Mais qui osera affirmer que dans l'histoire de l'Eglise aux Etats-Unis l'américanisme a joué un tel rôle. Si M. Boulenger s'était mieux tenu au courant de la littérature, s'il avait lu par exemple l'ouvrage de Th. Raynard, il eût certainement été plus complet sur l'Eglise américaine.

En parcourant le volume on note beaucoup de lacunes, toujours naturellement lorsqu'il ne s'agit pas de la France. Quelques exemples. Pour les sociétés missionnaires récentes pas un mot des Scheutistes et des chanoinesses-missionnaires de saint Augustin. Pour la Chine aucune mention du P. Lebbe et, pour les Indes, aucune du P. Lievens. L'œuvre magnifique accomplie au Congo belge par les missionnaires tient en 9 lignes, d'ailleurs banales. Les bibliographies qui terminent les chapitres nous expliquent ces lacunes. Elles laissent de côté beaucoup trop d'ouvrages importants et récents. E. de Moreau, S. I.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1949. 76. Jahrgang. Gütersloh, Bertelsmann, 1950, 23 × 17 cm., XVI-630 p. Prix : 27 Mk.

Ce premier annuaire complet de l'Eglise évangélique allemande paraissant depuis les bouleversements de la dernière guerre intéressera de larges milieux même non-évangéliques et non-allemands. D'autant plus que les autres groupements religieux, en particulier l'Eglise catholique, n'ont pas encore repris la publication d'un annuaire. Sans parler d'une liste, tenue à jour, des principales personnalités et institutions évangéliques, l'ouvrage comprend sept études : p. 1-260, *Kirchliche Zeitgeschichte,* par J. Beckmann; p. 261-297, *Oekumenische Bewegung seit Amsterdam,* par W. Menn; H. Schraeder, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens,* p. 298-356; K. Hutten, *Sekten und sonstige Sondergemeinschaften,* p. 357-414; F. Lüpsen, *Der Weg der Kirchlichen Pressearbeit von 1933 bis 1950,* p. 415-454; K. Hunsche, *Der Kampf um die Christliche Schule und Erziehung,* p. 455-519; W. Dielhenn, *Kirchliche Statistik,* p. 520-597. Cette dernière étude est particulièrement intéressante, car elle montre l'influence exercée par le brassage de la population sur le pourcentage des catholiques et des protestants dans chacune des circonscriptions administratives. Pour l'ensemble de l'Allemagne, le pourcentage des catholiques a passé entre 1939 et 1946 de 33 à 35 %. R. Mols, S. I.

MISSIOLOGIE ET HISTOIRE DES RELIGIONS

P. W. Bühlmann, O.F.M.Cap. — *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, dargestellt am Swahili und and andern Bantusprachen.* Coll. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa, 1. Schöneck-Beckenried, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1950, 23 × 16 cm., XXVI-418 p. Prix : 21 frs suisses.

Il semble que la première intention de l'auteur ait été de traiter cet immense problème dans toute son ampleur, et que, débordé par la tâche, il ait restreint ensuite son étude au seul swahili. Celle-ci, qui occupe les trois quarts du volume, est extrêmement fouillée et documentée. Le lecteur qui ignore les idiomes bantous y verra au moins combien le problème de la traduction des concepts chrétiens est scabreux et délicat. L'auteur remarque en passant (33-34) que les chrétiens indigènes s'accrochent aux termes étrangers dans lesquels leur foi de néophytes a été éduquée et repoussent tous les essais d'indigénisation du vocabulaire sacré. Il aurait pu citer et commenter l'exemple typique des Japonais en 1866 et du catéchisme du P. Mounicou (cfr Marnas, II, 550-553), dont l'introduction eût été un désastre. Pour les noms de baptême (37-38) Pierre, Prudent, Philippe, etc., traduits en langue indigène, on aurait pu indiquer que l'essai en avait été tenté par les jésuites du Maduré dès le XVII[e] siècle. Etienne devenant le mot tamoul : couronne, et André : courageux. Mais ces Bélitus, ces Ruderus, etc., ont paru tellement étranges qu'il a fallu les abandonner dans la condamnation des rites « malabares ». En revanche j'ai pu, à Ceylan, apaiser les scrupules d'un évêque qui hésitait à baptiser un garçon sous le nom de « Lisbonne », en lui faisant remarquer que Lisboâ signifiait Antoine, les Portugais n'ayant jamais admis Antoine de *Padoue,* mais de Lisbonne, et les chrétiens gardant la queue du vocable après avoir coupé la tête, comme pour Pilar, Mercedes, Dolores, où même aujourd'hui partout aux Indes : Lourdes, en attendant Fatima. L'étude du P. Bühlmann est excellente. Espérons qu'il la poussera dans les autres secteurs des missions. P. Charles, S. I.

M. Ocampo, S. J. — *Historia de la mision de la Tarahumara.* Mexico, « Buena Prensa », 1950, 23 × 16 cm., XXIV-350 p. Prix : 3,80 doll. — *Album conmemorativo de la mision de la Tarahumara en el quin-*

cuagesimo aniversario de su fundación. Mexico, « Buena Prensa », 1951, 30 × 20 cm., 112 p. Prix : 4,20 dollars.

Un missionnaire, le R. P. Manuel Ocampo, S. J., nous retrace la vie de la Mission de la Tarahumara pour les cinquante années qu'elle compte déjà. Cette Mission se trouve enclavée dans la « Sierra Tarahumara », partie de l'imposante chaîne de montagnes qui longe la côte pacifique du Mexique ; les missionnaires de la Province mexicaine de la Compagnie de Jésus y évangélisent la tribu dite des Tarahumares ; leur tâche est rendue particulièrement difficile par les conditions géographiques de ces abruptes montagnes. L'auteur suit pas à pas la marche lente mais sûre de l'évangélisation pendant ce dernier demi-siècle. Il y eut les secousses de la persécution de Callès entre 1925 et 1929 ; plusieurs Pères connurent les prisons du callisme. Le calme, revenu en 1929, permit la réorganisation ; cependant, dès 1934, les Pères furent de nouveau traînés devant les tribunaux sectaires, et les maisons de la Mission confisquées. Heureusement pour les missionnaires justice leur a été faite dernièrement par les autorités. La Mission est en plein développement et tout laisse espérer un magnifique essor chrétien parmi les Tarahumares. L'ouvrage, écrit en un style agréable, est illustré de nombreuses photographies qui permettent d'apprécier concrètement les œuvres de la Mission. — Le second volume indiqué ci-dessus est l'album commémoratif des fêtes du 50e anniversaire de la fondation de la mission. V. M. Contreras, S. I.

P. W. Schmidt, S.V.D. — *Der Ursprung der Gottesidee.* III/8 : *Die afrikanischen Hirtenvölker : Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden.* Münster i.W., Aschendorff, 1949, 25 × 17 cm., xxxii-778 p. Prix : relié : 47.50 Mk.

Le Père Schmidt réussit à mettre de l'ordre et de la clarté dans ce fouillis qu'offrent les coutumes religieuses des peuples pasteurs riverains du Nil. Ici comme ailleurs, peut-être plus qu'ailleurs, l'auteur trouve une confirmation de sa thèse préférée : celle de la croyance des peuples primitifs en un Etre suprême. Le plan suivi dans son exposé est net et se développe de façon continue à travers les 743 pages de ce huitième volume du *Ursprung der Gottesidee.* Pour chaque peuple, que ce soient les Nuer (p. 1-93), les Dinka (p. 93-181), les Chillouk (p. 183-258), les Lango (p. 367-404), etc., etc., l'étude comporte, après l'analyse des caractères généraux de ce peuple et de sa religion, l'examen de la croyance en l'Etre suprême, du culte et des devoirs qui lui sont rendus, des esprits, des mânes des ancêtres, des tabous et de la magie. Un chapitre de synthèse sur l'ensemble de la religion achève de préciser les résultats des recherches sur cette peuplade déterminée.

Après avoir ainsi parcouru les divers groupes de ces Nilotes, il est loisible d'établir des rapprochements avec les Kamites et Demi-Kamites (p. 591-743), auxquels l'auteur a consacré le septième tome de la série. Des listes alphabétiques détaillées, des noms de choses, des peuples et des auteurs cités complètent, comme il se doit, cet ouvrage qui se maintient, c'est tout dire, au niveau scientifique des autres publications du Père Schmidt. Est-il besoin de souligner encore la maîtrise dont fait preuve l'auteur du *Ursprung der Gottesidee ?* Les innombrables titres qui accompagnent son nom en première page de ce volume disent assez la réputation mondiale de ce savant infatigable et si consciencieux. F. Taymans, S. I.

Eranos Jahrbuch 1950 (tome XIX) : *Mensch und Ritus.* Edité par O. Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1951, 21 × 16 cm., 488 p. Prix : relié : 30 frs suisses.

Les spécialistes assez divers, qui sur un sujet assez général se réunissent chaque année à Ascona, ont ceci de commun qu'ils pratiquent l'étude comparée des religions, qu'ils le font dans une atmosphère de psychanalyse « jungienne », et selon une méthode phénoménologique. Le résultat de cette mise en commun est né-

cessairement destiné aussi à des spécialistes, capables de suivre... et de trier pareils exposés. Le symposion de cette année comprend notamment MM. Massignon, Eliade, Radin et le P. Louis Beirnaert. A côté d'études interprétatives, il fournit une grosse somme de documentation sérieuse, notamment sur les anciennes religions du Proche-Orient. J. Masson, S. I.

J. Gonda. — *Inleiding tot het indische denken.* Coll. Philosophische Bibliotheek. Anvers, Standaard Boekhandel; Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1948, 23 × 17 cm., 320 p. Prix : broché : 150 frs; relié : 185 frs.

Ce volume est, je crois, le seul qui présente actuellement en langue néerlandaise une introduction vraiment sérieuse à la pensée indienne. Tous les spécialistes connaissent M. Gonda comme un savant probe et documenté; et ce volume en fournit une nouvelle preuve. Bien entendu, dans un domaine aussi vaste, bien des conclusions restent hypothétiques, mais M. Gonda a le mérite de faire sur tous les points importants un relevé serein des principales opinions. Sa bibliographie est également vaste, bien choisie, et à peu près à jour. Nous nous permettrons deux critiques. L'une porte sur le fond : Il nous paraît que la scolastique indienne, et en général tout ce qui suit le XI^e^ siècle occupe comparativement trop peu de place; il en est de même pour la bhakti, même si ce n'est pas à proprement parler une « pensée ». L'autre critique regarde, çà et là, le style, parfois tellement périodique que son ampleur le rend moins clair. Mais, dans l'ensemble, nous avons ici un volume excellent.

J. Masson, S. I.

G. Parrinder. — *La Religion en Afrique Occidentale.* Coll. Bibliothèque Scientifique. Paris, Payot, 1950, 14 × 23 cm., 230 p. Prix : 450 frs franç.

Voici une excellente monographie, comme on en souhaiterait beaucoup. L'auteur a eu le bon esprit de limiter son sujet aux Yorouba, Ewe, Akan et peuplades apparentées, ce qui lui évite les généralisations hâtives, dont d'ailleurs il se défend explicitement et sagement. Dans ce domaine restreint mais très riche et fort caractéristique, M. Parrinder, professeur d'Université au Nigéria, possède une information très vaste, puisée parfois dans des livres, mais surtout dans des recherches et contacts personnels tant avec les fidèles qu'avec les prêtres; la somme de renseignements qu'il nous livre est énorme. Cette science de première main, M. Parrinder sait ne pas la gauchir par des interprétations personnelles : mieux vaut étudier les faits qu'échafauder une théorie préconçue (p. 32). Il fait cependant des rapprochements, notamment avec la vieille mythologie latine et grecque ou avec les usages d'autres tribus, mais pour éclairer un exposé, non pour corroborer une thèse. Cette largeur d'information et cette sérénité d'exposé font du livre de M. Parrinder un document de première valeur pour la religion considérée. J. Masson, S. I.

R. Otto. — *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident.* Coll. Bibliothèque Scientifique. Paris, Payot, 1951, 14 × 23 cm., 268 p. Prix : 750 frs franç.

L'auteur oppose ici deux types de mystiques : un hindou et un chrétien, Shankara et Maître Eckart. On connaît la valeur du premier aux Indes et la situation très discutée du second dans l'Eglise...

Cette étude n'est pas « facile ». Issue de conférences et d'articles, elle en a gardé la disposition quelque peu touffue, le vocabulaire technique, farci de néologismes aussi durs que : démysticisation! Pourtant le lecteur est pris. Longuement, abondamment, R. Otto note d'abord les ressemblances entre les deux personnages étudiés. Puis après une transition extrêmement riche et qui est un des meilleurs morceaux du livre, il marque de façon très robuste les diffé-

rences, qui sont essentielles et touchent le fond des choses, tandis que les ressemblances sont seulement formelles. Quoiqu'on ait pu prévoir, c'est en fait l'Occidental qui est ici résolument théocentrique et désintéressé; l'Oriental pense en termes de délivrance individuelle égocentrique. Otto développe magistralement sa thèse des points de vue métaphysique, éthique et religieux, Dieu apparaissant pour le chrétien comme vraiment Vie, Justice et Grâce.

Nous ferons deux remarques. Çà et là affleure le protestantisme de l'auteur; renforcé par le commerce des mystiques, il a tendance à faire trop bon marché des valeurs ecclésiales, sacramentaires et même dogmatiques, valeurs essentielles cependant. Par ailleurs, son affirmation : La création et la créature sont aussi nécessaires à Dieu que Dieu à la créature (p. 178), affirmation dont il fait le nœud de l'exposé d'Eckart, n'est évidemment pas soutenable en christianisme orthodoxe; peut-être même dépasse-t-elle la pensée historique d'Eckart, comme s'est efforcé de le montrer le P. Denifle.

Ces réserves de dogme et d'histoire étant faites, le volume constitue une étude très riche et très fouillée de psychologie mystique comparée. Elle attirera les spécialistes et les retiendra. Le grand public, s'il lit cette sérieuse analyse, saisira peut-être la distance qui sépare hindouisme et christianisme. Alors que trop d'indianistes de rencontre et de semi-illuminés passent leur temps à pêcher en eau trouble, on respire à lire des études comme celle-ci, où la richesse de la documentation s'allie à une critique pénétrante.

J. Masson, S. I.

VARIA

Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII. 1948. Réunis et présentés par R. Kothen. Paris, Editions Labergerie; Louvain, Warny, 1950, 21 × 16 cm., 495 p. Prix : 960 frs franç.

Continuant son remarquable travail d'information, M. l'abbé Kothen nous offre, cette fois-ci, tous les Documents Pontificaux de l'année 1948, dans leur texte intégral. Tout d'abord, le volume se présente avec une toilette impeccable et originale. Vraiment, on est heureux de voir un éditeur mettre tous ses soins dans la présentation de ces messages du Souverain Pontife. Introduction générale, introductions particulières, table analytique, font de cet ensemble de textes pontificaux un volume qui devrait se trouver dans toute bibliothèque de prêtre. Il ne s'agit pas d'un interminable défilé de textes; l'auteur a su présenter chacun d'eux, en indiquant clairement le cadre dans lequel le discours fut prononcé et en accompagnant le texte d'un discret commentaire, où l'on retrouve les qualités de l'auteur : la compétence et la clarté. Une foule de sujets sont abordés : paix internationale, exégèse, apostolat, questions familiales, éducation, devoirs professionnels, etc. Vraiment, l'universalité de l'Eglise apparaît à travers les 500 pages de ce volume. M. l'abbé Kothen nous permet ainsi de connaître des documents que la presse et les revues de langue française n'ont pas toujours signalés et qui méritaient vraiment d'être diffusés. Heureux sommes-nous d'apprendre que les volumes 1949 et 1950 vont paraître incessamment.

F. Lelotte, S. I.

Akten van Z. H. Paus Pius XII. 1949. Anvers, 't Groeit, (1950), 21 × 14 cm., 416 p. Prix : 90 frs.

Nous possédons avec cette édition tous les documents pontificaux de 1949, l'encyclique « Redemptoris nostri cruciatus » sur la Terre Sainte, les différentes constitutions apostoliques à propos du jubilé de 1950, les exhortations apostoliques et lettres du Pape, entre autres celle à Mgr J. Cardijn, les discours consistoriaux et les messages radiophoniques et allocutions principales aux ambassadeurs et aux fidèles. On connaît l'édition. Le texte principal comporte la traduction néerlandaise avec, au bas de la page, le texte original et sa référence aux A.A.S. Le tout est suivi d'une table des matières des principaux sujets traités et des documents dans leur ordre chronologique.

P. Fransen, S. I.

Akten van Z. H. Paus Pius XII. 1950. Anvers, 't Groeit, (1951), 21 × 13 cm., 500 p. Prix : relié : 145, broché : 125 frs.

1950 fut une année importante dans le pontificat de Pie XII. Elle connut la conclusion solennelle à Rome de l'Année Sainte et son extension au monde entier, la définition du dogme de l'Assomption de la Vierge. C'est aussi l'année d'« *Humani generis* » sur les fausses opinions dans certains milieux catholiques, de l'exhortation fameuse « Menti nostrae » sur la sainteté du prêtre, de différentes encycliques et allocutions pour la paix. Nous y remarquons en même temps une lettre importante sur les congrégations mariales, l'action missionnaire, « Pax Roma » et les « Katholikentäge » en Allemagne. Comme toujours cette édition nous présente avec le texte original une traduction néerlandaise correcte et soignée. P. Fransen, S. I.

C. Cary-Elwes, O.S.B. — *Law, Liberty and Love. A Study in christian obedience. Foundation of European Civilization.* Préface de A. J. Toynbee. Londres, Hodder et Stoughton, 1950, 21 × 14 cm., 256 p. Prix : 10 sh. 6.

En dépit de son petit nombre de pages, le livre de Dom Columba Cary-Elwes est riche d'enseignements et de découvertes. Le problème qu'il veut traiter est peut-être un des plus difficiles de l'histoire chrétienne. Il s'agit en effet de démêler les rapports successifs qui ont lié dans la conscience des hommes ces trois réalités : la loi, la liberté et l'amour. Comment les meilleurs d'entre eux ont-ils conçu la loi et comment, par l'amour de Dieu et de leur prochain, ont-ils pu trouver un équilibre entre l'obéissance et la vraie liberté ?

Dans sa préface, l'illustre ami du bénédictin d'Ampleforth, Mr Arnold Toynbee, écrit une phrase, qui est un écho de l'enseignement d'un de ses compatriotes, Mr Christopher Dawson : « Notre civilisation laïque de l'Occident est l'enfant de la civilisation occidentale du moyen âge chrétien ». Ces mots inspirateurs ont servi de guide à l'auteur. A travers le Nouveau Testament, le monachisme primitif, l'enseignement de saint Augustin et la Règle de saint Benoît, il analyse de maîtresse façon les fondements de cette civilisation médiévale : l'autorité divine, qui s'exprime par l'Eglise, ses institutions et les meilleurs de ses fils ; l'obéissance chrétienne qui, loin de s'opposer à la vraie conception d'une liberté positive, lui donne toute sa valeur ; enfin les lois, même séculières, qui ne feront que souligner ce double rapport de protection de la liberté individuelle et d'établissement de la société chrétienne. En parlant ainsi, l'auteur est dans la meilleure tradition des historiens contemporains, un Christopher Dawson déjà cité, un Gustave Schürer, et ici, à Louvain, un Emile Lousse. Après Cluny et saint François d'Assise, saint Thomas a mis au point, a formulé de façon presque définitive les liens à la fois logiques et spontanés qui unissent l'amour et la raison divine, liens qui, par conséquent, dominent et justifient les relations de l'autorité et de ses sujets, représentés par la papauté et les Etats dits chrétiens. Mais ce système n'eut pas le temps de mûrir. La faiblesse des derniers papes du moyen âge et de ceux de la Renaissance, combinée avec l'esprit laïque décrit par Mr de la Garde, n'eut que trop de raisons à donner à un Marsile de Padoue ou à un Luther pour mettre fin à un si beau rêve. La réaction vint sans doute avec saint Thomas More, saint Ignace, et plus tard avec Newman et l'enseignement des derniers Pontifes romains. Il n'empêche que les fondements mêmes de l'Europe sont maintenant atteints, après avoir été successivement sapés par l'absolutisme des rois, le libéralisme de la bourgeoisie révolutionnaire et l'oubli final des valeurs essentielles de la culture européenne.

L'auteur ne veut pas faire de l'histoire proprement dite. Il a raison. Son livre est avant tout l'explication d'une vision du monde, particularisée dans les trois mots qui forment le titre de son ouvrage. Peut-être eût-il pu se montrer plus critique au sujet de Charlemagne, par exemple. Est-il vraiment « un véritable roi chrétien » (p. 79 et 112) ? Egalement, quand il parle de l'obéissance ignatienne, il aurait pu souligner le passage des *Constitutiones, P. III, c. II, n. 1,* où Ignace, suivant d'ailleurs la tradition bénédictine, parle du devoir de chacun

d'informer le supérieur de ses besoins. C'est là aussi un correctif à la fameuse obéissance « aveugle », que l'auteur explique d'autre part fort bien. Dans le beau passage sur Newman, il aurait mieux valu, nous semble-t-il, ne pas trop mêler des vues personnelles à celles attribuées au grand converti (p. 220-222). C'eût été plus clair. Mais, c'est en traitant de saint Benoît, que l'auteur a fait le plus briller ses qualités d'analyse et de synthèse. On ne pourra jamais assez souligner la part que le monachisme bénédictin a joué dans la mise en place des pierres de l'édifice jamais achevé que devait être la Chrétienté.

Sans doute, ne peut-on pas être d'accord avec toutes les vues de l'auteur. C'est ce que remarque pertinemment Arnold-Toynbee dans sa préface. Peut-être aussi, Dom Columba Cary-Elwes a-t-il par trop édulcoré la Chrétienté et ses fondements. L'Eglise doit-elle nécessairement chercher à favoriser la constitution d'Etats chrétiens, par exemple ? Ce n'est pas évident, du moins après les tristes expériences du passé. De toute façon, voici un livre excellent, un des meilleurs sur ce sujet. Il est à lire par tous ceux qui veulent restaurer les valeurs chrétiennes d'autorité et d'obéissance amoureuse dans notre pauvre monde d'aujourd'hui. Ed. Hambye, S. I.

U. Urrutia, S. J. — *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo.* 2e édit. Mexico, « Buena Prensa », 1950, 20 × 14 cm., xviii-302 p. Prix : 2,10 dollars.

Alors que beaucoup de livres traitent le problème abstrait du mal, voici une œuvre qui souligne plutôt les aspects concrets du Malin... Continuant une réaction actuelle (cfr « Satan » : Etudes Carmélitaines) l'auteur nous rappelle que, en dépit des préjugés rationalistes, le démon n'en existe pas moins. Car nous ne pouvons nier ni l'existence du Malin, ni son action dans le monde. Il suffit d'ouvrir l'Ancien et le Nouveau Testament — comme le fait le P. Urrutia —; il suffit de lire les vies des saints, les documents des Conciles, la liturgie de l'Eglise, spécialement celle du baptême et celle des exorcismes pour en être convaincu. Le P. Urrutia, dans la première partie pour exposer la doctrine catholique sur le démon, s'inspire de saint Thomas, de Suarez, du cardinal Lépicier, du P. Beraza, etc. Dans la deuxième partie, il commente les passages de l'Ecriture, en se référant aux meilleurs exégètes comme Lagrange, Huby, de Grandmaison. Finalement, il donne un bref aperçu du rôle du démon dans la magie, la superstition, le spiritisme. Ecrit dans ce style classique qui évoque le souvenir des grands écrivains espagnols des XVIe et XVIIe siècles, l'œuvre du P. Urrutia a rencontré beaucoup de succès, elle en est déjà à sa 2e édition. On regrette l'absence dans ce livre, par ailleurs bien présenté, de tables générales permettant de trouver plus aisément le détail voulu dans cette véritable « encyclopédie » du Malin. J. A. Sojo, S. I.

H. Granqvist. — *Child Problems among the Arabs.* Copenhague, Munksgaard ; Helsingfors, Söderström, 1950, 25 × 19 cm., 340 p. Prix : 30 couronnes danoises.

Voilà une vingtaine d'années que l'auteur publie les résultats de son enquête ethnologique sur la vie des familles dans le village arabe Artas, au Sud de Bethléem. Les deux volumes de « Marriage Conditions in a palestinian Village » (*N.R.Th.*, 1935, p. 320, et 1936, p. 661), le « Birth and Childhood among the Arabs » (*N.R.Th.*, 1949, p. 1099) et le présent travail, bien qu'ils apparaissent comme des monographies indépendantes, constituent en réalité un ensemble remarquable. La simplicité aimable de Mlle Granquist lui a gagné la confiance des villageois arabes. Pendant longtemps elle partagea leur vie et put ainsi non seulement se constituer une documentation abondante et précise, mais aussi se remettre dans l'atmosphère biblique d'une société fermée et extrêmement conservatrice. Les parallèles bibliques que l'auteur cherche à souligner dans ses livres leur confèrent un intérêt particulier. Le « Child Problems » s'ouvre par des recherches sur le choix des noms que l'on donne aux enfants arabes. L'analyse détaillée d'une série de ces noms éclaire la relation intime entre nom et personne dans la société orientale. Des observations

non moins intéressantes sur le nombre et l'importance des garçons et des filles, sur la mortalité infantile, sur le sort des orphelins et des enfants illégitimes, ainsi que sur les diverses relations à l'intérieur de la famille, nous font mieux pénétrer un monde traditionnel dont, hélas, les derniers événements politiques accélèrent la disparition. Remarquons encore les pages suggestives sur la bénédiction et la malédiction des parents, toujours mises en parallèle avec les données bibliques. Le volume contient une bibliographie abondante et des index qui englobent aussi la matière de « Birth and Childhood ». L. Szabó, S. I.

F. Klein. — *La route du petit Morvandiau. Souvenirs.* T. IV : *Une hérésie fantôme : l'Américanisme.* T. VI : *Au début du siècle. Hommes, pays, faits et idées.* Paris, Plon, 1949 et 1950, 19 × 12 cm., 448 et 318 p. Prix : 450 et 350 frs franç.

1. Poursuivant le récit de ses souvenirs, l'auteur craint cette fois de renouveler peut-être quelques discussions. L'historien le remerciera de publier tout ce qu'il sait au sujet des événements auxquels il a été intimement mêlé, la publication en France en 1897 de la préface qu'il composa pour la vie du P. Hecker, les réactions, les discussions, l'hostilité finalement que cette publication souleva, les polémiques et les tractations qui aboutirent à la Lettre de Léon XIII condamnant l'« américanisme », enfin les conséquences diverses de cette condamnation. L'« hérésie » ainsi désignée ne fut guère qu'un « fantôme » dans la pensée profonde de l'auteur de la vie du P. Hecker et dans celle de son préfacier français et dans celle des principaux membres de l'Eglise d'Amérique. Mais à suivre le récit de l'auteur, à lire les textes qu'il cite, on constate sans peine les manifestations d'un certain emballement, très explicable à l'époque, pour le « progrès » américain, des attitudes de nouveauté un peu naïves, finalement des appels insistants pour introduire un « changement radical » dans les conceptions de la vie chrétienne, de la vie religieuse, de l'apostolat, bref des aspirations plus ferventes que précises vers des adaptations plus ou moins hardies de la religion au « nouvel état de l'esprit humain ». De tout cela il résulte qu'une tendance était dans l'air. Léon XIII la formula : il reprit des expressions écrites ou des idées insinuées plus ou moins fâcheuses, les groupa, les réfuta. Il reprit, pour désigner la tendance, le mot même d'« américanisme », créé hors d'Amérique et qui étonna les américains, à qui — à leur cardinal — la Lettre pontificale était adressée. Telle est la trame de cette histoire, à laquelle se mêlèrent les faits, grands ou menus, pénibles ou étranges, habituels aux aventures de ce genre, témoins de l'imperfection des hommes et de leur difficulté à s'interpréter mutuellement. Il faut bien que l'Eglise choisisse à certains moments entre des manières de parler plus ou moins heureuses et exactes et condamne celles qui se révèlent plus ou moins dangereuses. Que les auteurs à *tempérament* progressiste n'aperçoivent pas, ne puissent guère apercevoir ces dangers, c'est là un phénomène très naturel et de tous les temps.

2. Ce dernier volume des Souvenirs traite des relations de l'auteur avec Loisy et Fogazzaro, qui lui valurent des critiques; du projet du prince de Monaco de le faire nommer évêque de Monaco, projet rejeté par Rome; de voyages captivants dans les pays scandinaves, en Allemagne, en Espagne; de grands événements publics, comme la séparation de l'Eglise et de l'Etat; de divers projets d'ouvrages. A travers tous ces récits, « riche et originale contribution à l'histoire de notre temps », circule le ferme et volontaire attachement de l'auteur à l'Eglise. En même temps, ils livrent la révélation continue d'une attachante psychologie, volontiers ouverte aux formules neuves, au progrès, compréhensive, sympathisant sans peine avec des adversaires, protestants, incroyants, ennemis politiques, désireuse d'entente plus que de lutte. L'auteur cependant, avouons-le, met en un relief un peu fâcheux les caractères obligatoirement différents de l'autorité romaine. Il s'étonne trop, en l'analysant avec quelque excès, de cette crainte qu'on eut en haut lieu de « trouver chez lui des idées fausses, crainte d'autant plus vive qu'on le savait très intelligent ». Rien de plus fréquent en effet, surtout en matière surnaturelle, où la discipline ne suffit pas, où l'intelligence elle aussi doit accepter d'être guidée. Un auteur peut se réconcilier pleinement avec la suspicion qu'il a péniblement ressentie sur soi, puisqu'elle n'était que la rançon (et la sauvegarde) de ses qualités et des rôles qu'il assumait si volontiers. R. Carpentier, S. I.

L. Couder. — *Philosophie d'un naturaliste.* Alençon (Orne), Imprimerie alençonnaise, 1951, 23 × 14 cm., 94 p.

L'ouvrage du Docteur Couder, mince de volume, mais dense par son contenu et riche en aperçus originaux, fruits d'une grande culture scientifique et d'une lecture étendue, est bien mieux qu'un livre de science dont il n'a pas la prétention : il est une œuvre de sagesse. A suivre au cours de ces entretiens familiers l'auteur qui se penche, à la lumière de la raison, sur le mystère de la vie organique, nul doute qu'on n'y voie avec lui se dessiner la trace de Dieu. C'est un livre bienfaisant, où tous, simples et lettrés, trouveront d'utiles raisons de croire. G. D.

Ch. Pfleger. — *Aux prises avec le Christ.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1949, 20 × 13 cm., 274 p. Prix: 78 frs belges.

Voici la version française d'un livre qui connut grand succès dans le public d'expression allemande et qui fut traduit déjà en pas mal de langues. L'auteur très au courant de la littérature et qui voit en elle rien moins qu'un divertissement, a eu l'idée d'étudier l'attitude religieuse de grands écrivains, encore influents de nos jours, face au Christ, problème vital que l'on ne peut éluder sans renier sa propre humanité. L'œuvre mérite le succès qu'elle a rencontré : qu'il se penche sur Péguy, le bon pécheur, Bloy, le pèlerin de l'absolu, qu'il soumette à l'analyse le narcissisme de Gide, l'optimisme chrétien de Chesterton ou ces grands représentants de l'âme et de la pensée russe que sont Dostoievski, Soloviev et Berdiaev, l'auteur a le don de lire dans les âmes à travers les écrits et d'en tirer de salutaires leçons pour notre foi et notre vie chrétienne. Les pages sur Gide en particulier n'ont pas vieilli et restent un des meilleurs jugements sur l'écrivain, émanant d'une plume catholique.

Ce livre bienfaisant, agrémenté d'une bibliographie choisie sur chaque auteur étudié, est un des meilleurs échantillons de psychologie religieuse dans le domaine des Lettres, où une profonde sympathie ne fait jamais obstacle à la clairvoyance du jugement moral chrétien. G. Dejaifve, S. I.

R. Bindelle. — *Etat présent des lettres françaises de Belgique.* Coll. Panorama des lettres, T. I. Petit Rechain (Verviers), 14, rue Bonvoisin, 1949, 21 × 16 cm., 180 p.

Ce panorama de la littérature contemporaine d'expression française en Belgique contient quelques aperçus sommaires sur le Roman, par R. Bindelle, la Poésie, par R. Vivier, le Théâtre, par R. Sanvic, l'Histoire, par C. Bronne, la Critique littéraire et l'Essai, par G. Vanwelkenhuizen; le Livre et la Critique d'art, par P. Haesaerts; les Lettres religieuses, par le P. de Moreau; les Lettres et la Radio, par E. Fonteyne; les Lettres coloniales, par G.-D. Périer.

Pour qui ignore tout des Lettres belges, ce livre rendra quelque service; on peut néanmoins regretter que la plupart des rubriques ne dépassent pas le stade d'une simple nomenclature de noms et d'œuvres, accompagnés de jugements très généraux et trop superficiels qui s'apparentent plus au journalisme qu'à une critique littéraire digne de ce nom. Bien que la tâche de juger une époque non révolue soit toujours délicate — et c'est ce qui excuse pour une part l'insuffisance de la présentation — l'ouvrage eût gagné en intérêt, s'il avait eu le souci d'esquisser dans ses grandes lignes un tableau synthétique des mouvements littéraires et culturels qui ont influencé la littérature belge contemporaine, lacune que tâcheront sans doute de combler les autres volumes devant faire suite à cette première ébauche. G. Dejaifve, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ecriture Sainte et théologie dogmatique

H. S. Alivisatos. — *« His Labour ».* A speech delivered in the Central Hall of the University of Athens on 29th June 1951, on the 1900th anniversary of the coming of St. Paul to Greece. Athènes, 1951, 25 × 17 cm., 18 p.

F. Bartlett. — *Religion as Experience, Belief, Action.* Coll. University of Durham. Riddell Memorial Lectures, 22 Series. Londres, G. Cumberledge, 1950, 23 × 15 cm., 38 p. Prix : 2/6.

P. Benoit. — *Aux sources de la tradition chrétienne.* Tirage à part des Mélanges offerts à M. Goguel. Coll. Bibliothèque théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, (1950), 23 × 16 cm., 10 p.

P. Benoit, O.P. — *La Septante est-elle inspirée ?* Tiré à part de Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70. Lebensjahr. Münster, Aschendorff, 1951, 23 × 15 cm., 10 p.

Ch. Boyer, S. J. — *Unus pastor.* Pour la réunion à l'Eglise de Rome des Chrétiens séparés. Toulouse, Apostolat de la Prière, (1951), 19 × 12 cm., 104 p. Prix : 22,50 frs belges. (Le R. P. Charles Boyer est président de l'Union internationale Unitas dont le but est de travailler à la réunion des Chrétiens séparés. En des pages à la fois historiques et doctrinales, il brosse le tableau de la situation présente, indique les raisons d'espérer, signale les tentatives de rapprochement, en examine les difficultés et propose les moyens à employer pour promouvoir l'union : la prière et l'action. Un livre que liront avec profit tous ceux qui ont à cœur de voir la réalisation de la suprême prière du Christ : « ut sint unum »).

Ch. Journet. — *Petit catéchisme sur les origines du monde.* St-Maurice (Valais), Edit. de l'Œuvre St-Augustin, 1950, 17 × 13 cm., 50 p.

— *La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge.* 2e édit. Ibidem, 54 p. (1. Par questions et réponses très claires, tout ce qu'il faut savoir pour bien expliquer aux grands et aux petits le fond et la forme des premiers chapitres de la Genèse, la création, la chute, la promesse, et en regard les données actuelles de la science. 2. Ecrit par le professeur bien connu de Fribourg en Suisse, c'est un résumé théologique limpide, parlant, spécialement attentif au point de vue des chrétiens séparés, émouvant pour tous ceux qui aiment Marie et aussi pour ceux qui ne l'aiment pas encore).

J. Laloux. — *Pour mieux prier les psaumes.* 2e édit. Arras, chez l'auteur (103, rue d'Amiens), (1951), 19 × 12 cm., viii-86 p. (Il serait difficile de faire mieux, plus clair, plus pratique, plus complet, plus pieux que ce petit volume pour réunir tous les renseignements exégétiques, littéraires et religieux utiles à la bonne récitation du psautier et des cantiques du bréviaire, à l'intelligence du sens littéral, spirituel ou liturgique, dans la nouvelle traduction latine. Tous ceux qui récitent l'office trouveront là l'aide qu'ils attendaient. Un jeu de feuillets peut se glisser dans le bréviaire).

H. J. Schoeps. — *Vom Himmlischen Fleisch Christi.* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Coll. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 195/196. Tubingue, Mohr, 1951, 24 × 15 cm., 80 p. Prix : 3,80 Mk. (Recherche d'histoire des dogmes. Sommaire : A. Alte Kirchengeschichte : § 1. Die Valentinianer. § 2. Apollinaris und seine Nachfolger. § 3. Beurteilung dieser Lehre. B. Das Reformationszeitalter : § 1. Caspar Schwenckfeld. § 2. Melchior Hofmann. § 3. Menno Simons und die späteren Täufer. § 4. S. Franck-Paracelsus-Servet. C. Das nachreformatorische Zeitalter : § 1. Valentin Weigel. § 2. Nicolaus Teting und Paul Felgenhauer).

P. Simon. *L'humain dans l'Eglise du Christ.* Mulhouse, Edit. Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1950, 20 × 13 cm., 214 p. Prix : 45 frs belges. (L'Eglise du Christ est une réalité à la fois divine et humaine. Ses limites, ses déficiences, ses fautes sont pour beaucoup une pierre d'achoppement. Avec une grande droiture, l'auteur signale les principales objections que l'on a faites à l'Eglise, les abus réels qui se sont rencontrés et peuvent se rencontrer chez Elle. Il montre fort bien ce qui explique ce côté humain. A le lire on saisit mieux pourquoi celui-ci, s'il voile son caractère divin, ne le supprime aucunement, et l'on comprend combien l'Eglise, en dépit de ses faiblesses et de ses erreurs, demeure digne de toute la foi et de tout l'amour des hommes).

L. Soubigou. — *Récit biblique des origines.* I. *La cosmogonie.* (*Gen.*, I). II. *Au jardin d'Eden.* (*Gen.*, II). Angers (27, rue Volney), 1951, 24 × 16 cm., 32 + 20 p.

Symbolae biblicae upsalienses. Supplementahäften till Svensk Exegetisk Årsbok, 12. Contenu : H. Sahlin. — *« Die Bescheidung Christi ».* Eine Interpretation von Eph. 2 : 11-22; P. Nepper-Christensen. — *Wer hat die Kirche gestiftet?* Comptes rendus par E. Dhorme (S. Nyström : Beduinentum und Jahwismus) et H. H. Rowley (G. A. Danell : Studies in the Old Testament). Uppsala, Svensk Exegetisk Årsbok (Börjegatan 7), 1950, 22 × 15 cm., 54 p.

Périodiques et collections

The British Journal for the Philosophy of Science. Vol. II, n° 6. Edimbourg, Th. Nelson and Sons, 1951 (août), 24 × 15 cm., 92 p. Prix : 7/6.

Cahiers des Auxiliaires laïques des Missions. N° spécial, octobre, 1951, 16 × 24 cm., 104 p. (Ce numéro est consacré au XXV^e^ anniversaire de la consécration des six premiers évêques chinois).

Cahiers Laënnec. 11^e^ année, n° 1 : *La psycho-chirurgie.* Paris, Lethielleux, 1951 (mars), 23 × 18 cm., 64 p. Prix : 200 frs franç. (Contenu : Dr. R. Houdart, Bases anatomo-physiologiques de la psycho-chirurgie; Prof. Prick, La leucotomie et ses suites post-opératoires; Dr. Bertagna, Modifications psychologiques après les interventions de psycho-chirurgie; R. P. Tesson, Leucotomie et morale; Chronique internationale; Chronique déontologique).

Coll. *Etudes religieuses.* Liège, La Pensée Catholique, 1951, 20 × 13 cm.

675 : J.-M. Perrin, O.P. — *Les lois de l'action chrétienne.* 86 p. Prix : 20 frs.

676 : J. Lacroix. — *L'homme marxiste.* 64 p. Prix : 18 frs.

678 : A. Léonard. — *François Mauriac ou la psychologie du pécheur.* 120 p. Prix : 27 frs.

679 : A. Simon. — *La liberté d'enseignement en Belgique.* Essai historique. 68 p. Prix : 18 frs.

Coll. *Spiritualité sacerdotale et religieuse.* Toulouse, Apostolat de la Prière (1951), 19 × 12 cm.

J. de Finance, S. J. — *Sacerdoce et médiation.* 42 p. Prix : 10,50 frs belges.

J. de Guibert, S. J. — *Saint Ignace mystique.* 80 p. Prix : 16,50 frs belges. (La Revue d'Ascétique et de Mystique inaugure une collection nouvelle : plaquettes substantielles contenant « des études de doctrine ou d'histoire, écrites par des spécialistes, non pour des spécialistes, mais pour un public élargi auquel la collection offre une nourriture spirituelle de premier choix ». Les deux premiers fascicules viennent de paraître. L'un, dû au Père de Finance, présente aux prêtres une synthèse théologique de leur état, qu'ils méditeront avec grand profit. L'autre, du Père Joseph de Guibert, consacré à saint Ignace mystique, ouvre de riches aperçus sur une spiritualité d'action s'enracinant au sein d'une vie mystique très élevée. Tous deux sont à recommander).

Varia

Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria. Fascicolo speciale dedicato al *Reattivo di Rorschach* (Année X, fasc. 2; XII) Milan, juin 1949, 25 × 18 cm., 117-228 p.

Mgr J. Cardyn. — *Le monde d'aujourd'hui et l'apostolat des laïcs.* 13 × 18 cm., 32 p. (Leçon d'ouverture au Congrès mondial de l'Apostolat des laïcs. Rome, 8 octobre 1951).

G. Courtois. — *Manuel pratique du servant de messe.* Coll. « Prière et joie », 2. Paris, Edit. Fleurus, 1951, 14 × 11 cm., 32 p. Prix : 30 frs franç.

E. J. Hegarty. — *The Principles against State Welfare Schemes.* Tiré à part de « Christus Rex », octobre 1950, 22 × 14 cm., 20 p. Prix : 6 d.

Indicateur des mouvements chrétiens internationaux et belges d'expression française. Bruxelles, Edit. de l'A.C. des hommes, 1951, 18 × 13 cm., 38 p. Prix : 15 frs.

D. Julien. — *Cantiques sur les psaumes.* Coll. Gloria, 1. Paris, Edit. Fleurus, 1951, 16 × 11 cm., 32 p. Prix : 60 frs franç.

K. G. Mpone. — Σωφρογίου Ἱεροσολύμων (634/8). Ὠδαὶ εἰς τὸν Ἀπόστολον παῦλον. Athènes, tiré à part de « Θεολογία », 1951, 24×17 cm., 34 p.

D. Planque. — *Le catéchisme en quelques pages.* Pour ceux qui ont oublié... Namur, Wesmael-Charlier, 1951, 18 × 13 cm., 32 p.

Le problème des appelés de 1951 devant le service militaire. Un sondage et ses leçons. Numéro spécial des « Cahiers de l'aumônerie catholique ». Paris (102, rue de l'Université, VII^e^), 11 mai 1951, 21 × 16 cm., p. 326-396. Prix : 180 frs franç.

Cl. Sclafert. — *Montaigne et Maldonat.* Prélude à une enquête sur « L'âme religieuse de Montaigne ». Toulouse, Extrait du « Bulletin de littérature ecclésiastique », avril-juin et juillet-septembre 1951, 22 × 14 cm., 48 p.

Le stage. 2^e^ édit., Louvain, Editions de la J.E.C., 1951, 21 × 14 cm., x-74 p.

Pl. Tempels, O.F.M. — *La Christianisation des philosophies païennes.* Supplément au « Trait d'Union ». Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. Centre d'action Missionnaire, 23, Rosier, Anvers. 12 × 16 cm., 40 p.

L'appel de la J.E.C. Ibidem, 1951, 15 × 10 cm., 52 p.

XII^e^ studiekongres van de missiekonferentie. Antwerpen, 9-10 Juli 1951. Verslag door V. Claes, O.F.M.Cap. Tiré à part de *Sacerdos* 18^e^ année, n° 6. Herentals, Capucijnenklooster, 1951, 24 × 16 cm., 84 p. Prix : 25 frs.

A. Yanguas, S. I. — *De crimine pessimo et de competentia sti. Officii relate ad illud.* 2^e^ éd., Vallisoleti, Sever-Cuesta, 1951, 17 × 12 cm., 32 p. Prix : 5 ptas.

NIHIL OBSTAT
F. Mainil, can., cens. libr.

IMPRIMATUR
Tornaci, die 29 Decembris 1951
✠ Julius Lecouvet, vic. gen.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*